الفن صنوبرة من نورٍ ونار

الدكتورة نجاح العطّار
وزيرة الثقافة

الفن، وما أنبل، كان بداية، ولن يكون، أبداً، نهاية، لأنه والزمن صنوان، وقد كان الزمن قبل أن يكون الإنسان، وسيبقى بعده، وهذه حال الفن، في انسيابه مع الزمن، وفي جعله زمناً مفهوماً، من خلال التوقيت، بين نهار وليل، وعام وشهر، وساعة ودقيقة، إلى آخر السلسلة التي بلغت الآن، مرحلة متقدمة، تجزأت فيها حتى الثانية، فصارت أشطاراً من أرباع وأخماس وأعشار، لكل منها حسابه في السبق إلى الفوز، ومن لايفطن إلى أهمية عشر الثانية، في الرهان على

• كلمة السيدة الدكتورة نجاح العطار وزيرة الثقافة، في حفل افتتاح مؤتمر نقابة الفنانين في دورته الثالثة في قاعة السابع من نيسان.

الإبداع، لايكون المجلّي في شوط النجاح، ولايأتي في موكب السرعة، ونحن على مشارف القرن الواحد والعشرين، ويقصر عن مجرى تاريخنا، المسافر بنا في شراع العمر، دون توقف، دون تلفُّت، ودون تريث أيضاً.

هكذا هو الفن، في سيرورته مع الزمن، وفي انتصاره عليه، لأنه مكتوب أن الفن هو الأصل، والأجناس الإبداعية الأخرى هي الفروع، وأن الفن لايبقى ذاته، في وتيرة التطور المتسارع، التي يخلقها ويتخلق بها، في اندفاعه إلى أمام، حيث يضيء، يتوهج، يحرق ويحترق، لينير لنا الطريق في غابة الظلام، ويخرجنا من العتمة إلى النور، ويكون الفنان، وهنا المفارقة، هو الضحيةَ والمشعلَ معاً، الضحية لأنه يشعل أنامله شموعاً، والمشعل لأنه من هذه الأنامل المشتعلة، في سهر الليالي، يصوغ لنا النور طريقاً إلى الخلاص، فعظمة شعب ما، تقاس بعَظَمَة دَوْرِ الفنّان فيه، وعظمةُ الفنّانِ الخارجِ من قلب شعبه، تتوقف على مقدار مايجعل هذا الشعب ضارباً جذوره في أعماق التاريخ، مستشرفاً آفاقَ المستقبل، انطلاقاً من تاريخه الفنّي والاجتماعي معاً، وتصبح المسؤولية الكبرى، في صنع الغد الأفضل، شاملة بالنسبة إلى الفنان، لأنه، حتى مع العفوية، مطالب بتحمل هذه المسؤولية قصدياً، وملتزم بالنهوض بعبئها فعلياً، ونحن على ثقة بأنه قادر على ذلك، ومن هنا كانت ضرورة هذا المؤتمر وضرورة التنبيه إلى أهميته، واستنهاض همم فنانينا ليكونوا بحجم هذه الأهمية، وأن يتجاوزوها إلى مدى أبعد.

إن نداء الفنان يقع في السمع ولو كان به وقر، وهذا النداء إلى

بقاء لافناء معه، إذا ماكان صاحبه على وعي بصنيعه، فمن الوترِ، والإيقاع، والكلمة ،والصدحة، والآهة، والناي، والمشهدية، وخبطة القدم على الأرض، ورجة الأرض بهذه الخبطة، يتشكل الفن، ليعود، بدوره، فيشكل الوعي الذي منه انبثق، مانحاً البصر والبصيرة للمواطن، على أساس من إنماء وعيه بوجوده، مصيره، دوره، حلمه، وتحقيق هذا الحلم، لمصلحة الوطن والشعب والأمة، تحقيقاً متنامياً، متطوراً، نافعاً، عبر العطاء السخي، العطاء الوفي، العطاء المستند إلى ركيزة من رفعة الفن، وإلا كان الفن، بغير هذه الرفعة، بغير هذه الأصالة، بغير هذه التضحية، فناً أجوف، لاقيمة له، لاخير فيه، ونُعيدُ فنّانينا ألا يكونوا على إدراك عميق بذلك، وبالواجب الملقى على كواهلهم، والآمال المعقودة عليهم.

وفي أداء هذا الواجب، ومن موقع استقلالية الفنان، وتميزه، وحريته، وفرادته، لانلزمه بشيء أبداً، فالإلزام والفن يتعارضان، ولانطلب منه، أو حتى نتوقع، أن يجترح لنا بفنه، معجزة اصطياد سحابة ما، أو تلوينها، أو وضعها في راحته، ولانطالبه، أيضاً، بأن يغير بفنه المجتمع، فالتغيير المباشر ليس من شأن الفن، سواء كان لحناً أو كلمة، لكننا نأمل، من الفنان، أن يرقى بذائقة الإنسان إلى أعلى، وأن ينمي فيه حاسة التذوق لما هو إبداع، وهذا التذوق يمنح المتذوق المتعة والمعرفة، وهما المنشودتان في الفن، وهما اللتان تجعلان الفنان صاحب رسالة، تغذي روح الآخر، الذي من أجل بنائه فكرياً، علينا، جميعاً أن نغرس فيه محبة الوطن، محبة الشعب، محبة الناس، وهذا الغرس، لهذه القيم، يحرّض في الآخر، الانسان، روح المسؤولية، روح

العطاء، البذل، المفاداة، القدرة على الإسهام في التنمية، وإدراك ضرورة هذه التنمية في بناء اقتصاد وطني مستقل، منه، وبه، ينهض الوطن، ويمتلك القدرة على الوصول إلى الأمن الغذائي، والأمن الاجتماعي، والأمن الدفاعي، والأمن الثقافي وغيره.

إننا في سورية، لا نمتلك خامات الإبداع فقط، وإنما نمتلك الإبداع نفسه، وكذلك المبدعين من ذوي المواهب الألقة، وأنتم، أيها الإخوة، من هؤلاء المبدعين، وفي مقدمتهم، وأنتم، بأناملكم تلامسون صنوبرة الفن، صنوبرة النار، وتدفعون بعرقكم، ثمن الزرع في الأرض الطيبة، إذا ماوثقتم بقدرتكم على فعل ذلك، ونهضتم، بيقين وإيمان، لفعل ذلك، متّحدين، متعاونين، جسورين، واثقين بأن لكم وطناً خيراً، كريماً، عزيزاً، منيعاً، يقوده زعيم عربي انداحت، ولاتزال، شهرته المدوية، عربياً ودولياً، انطلاقاً من ذكائه الوقاد، وثَباته البالغ على مواقفه المبدئية، وطنياً وقومياً ووحدوياً، وسعيه إلى الإنهاض والنهوض بأمتنا، وعدم تفريطه سلماً أو حرباً، بذرة من تراب الوطن، وعجز محاوريه، الأجانب خصوصاً، عن جعله ينزاح إلى قول لايريده، أو معركة في غير أوانها، أو غير موقعها، شأنه في ذلك شأن رجل دولة من الطراز الأول، إضافة إلى اتكائه، في الممارسة، على قبضة سيف، واعتماده، في الفكر والثقافة على يراعة قلم، نعرف من أمرهما، نحن وسوانا، مانعرف، وهذا الزعيم، القائد، المنافح، هو الرئيس حافظ الأسد، وماتعرفون من غدق رعايته وتكريمه للفن والفنانين، في عهد أصبح فيه فننا، في كل فروعه وأجناسه، موضع إعجاب كبير، وتقدير ثمين، في سورية، والوطن العربي، والعالم أيضاً.

وهذا الإعجاب، وهذا التقدير، لم يأتيا من فراغ، ولم يتأصلا بالقول وحده، وإنما بتوفير أسبابه أيضاً، رغم أننا، وأنتم أدرى، نمر في ظروف إقليمية ودولية صعبة، ونواجه عدواً اسرائيلياً، مراوغاً، شرساً، قام على العدوان ومارسه ولايزال، وكانت سورية التي تتمسك بثوابت مبادئها، وترغب بسلام عادل، هي الشوكة في خاصرة الذين يريدون السلام مع الأرض، في حين نريد نحن الأرض مقابل السلام، وهذا حق لاجدال فيه، ولاتراجع في شأنه، مهما تكن الضغوط، ومهما تكن الأحلاف، ومهما تمكر الألسنة والنوايا، ومهما، أيضاً، ترتفع نبرة التهديد، هذه التي نجبهها بازدهار اقتصادنا، ووفرة مواردنا، ومنعة قوتنا، وبعملنا الجاد، الدؤوب، لتوحيد كلمة أمتنا العربية، ولأجل تضامنها، أو التنسيق بين بلدانها على الأقل.

وانطلاقاً من دعوة سورية إلى التضامن العربي، وترجمة لها، فنحن نستنكر أشد الاستنكار العدوان الأمريكي البريطاني على العراق الشقيق، الذي يقصف بالصواريخ، منذ ثلاث ليال، قصفاً وحشياً، يقتل أطفاله ونساءه وشيوخه ورجاله، ويهدم بناه التحتية، وحتى مستشفياته وأحياءه السكنية، بذريعة أن المعتدين يريدون تغيير النظام العراقي القائم بالقوة، وهذه البدعة التي لايقرها ميثاق أو قانون أو عرف، خطيرة جداً، واذا مانجح المعتدون بتغيير النظام العراقي، فإن نجاحهم يشكل سابقة أشد خطورة، لأن التغيير، عندئذ وبقوة العدوان، سيُفرض على أنظمة أخرى، وهذا مرفوض مرفوض مرفوض، وكذلك مرفوض خرق أمريكا وبريطانيا لميثاق الأمم المتحدة، وعدم الرجوع إلى مجلس الأمن أو الجمعية العمومية، كأن العالم هو أمريكا، وتابعتها

بريطانيا فقط، وكأن على البلدان الأخرى أن تخضع، مرة وإلى الأبد، لشريعة الغاب هذه، التي تستنكرها شعوب الكرة الأرضية، ونستنكرها نحن أيضاً، طالبين، مع هذه الشعوب، وقف العدوان الأمريكي البريطاني على العراق الشقيق، فوراً...

إن نقابة الفنانين، التي نفتتح مؤتمرها اليوم في دورته الثالثة، تعد من أكبر، وأقدر، نقاباتنا، في مجالي الفن والثقافة، وعلى نجاح هذا المؤتمر، وإثماره، نبني آمالاً غير خلبية، وأماني واقعية تماماً، أنتم أهل لها، ومنكم ينشد العزم في أمرها، فكونوا على كفاء الأمل، وقدر المسؤولية، وليكن النجاح المأمول تتويجاً لهذا المؤتمر، والعطاء الوفير بعض ثماره.

* * *

تصور العالم عند الفلاسفة العرب

حسان شكري الجط

مقدمة:

عرف ابن سينا العالم «بأنه مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها. ولذا غلبت النزعة الطبيعية على موضوع العالم عنده. فكانت أبحاثه فيه تدور بشكل خاص حول الزمان والحركة والمتحرك فضلاً عن القدم والحدوث، حتى يخلص من ذلك إلى طرح رؤيته الخاصة في قدم العالم

(*) - حسان شكري الجط: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والاجتماعية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

وحدوثه، أو رؤيته في ذلك التصور المتوازن بين القائلين بأزلية العالم والقائلين بحدوثه المطلق من العدم. وقد توقف ابن سينا طويلاً أمام تحديد المصطلحات الفلسفية المتعلقة ببحث العالم، وتعرض لها في أكثر من كتاب وأكثر من رسالة.

١ - القدم والحدوث (الذاتي والزماني):

لابن سينا نظرية خاصة في القدم والحدوث تقوم على أساس التمييز بين نوعين من القدم هما: القدم الذاتي والقدم الزماني، ونوعين من الحدوث هما: الحدوث الذاتي والزماني وهذا التمييز بين هذه المصطلحات الرئيسية الأربعة يكاد يشكل صلب نظريته حول الزمان والعالم. ويرى ابن سينا أنّ أغلب الأشكال التي أثارها المتكلمون في وجه الفلاسفة ناجمة عن الخلط بين هذه المفاهيم وعدم التمييز فيما بينها. يقول ابن سينا: «إن القديم بحسب الذات هو الذي لا يوجد لذاته مبدأ به وجب، أو لا يوجد لذاته مبدأ يتعلق به، وهو الواحد الحق تعالى، أما القديم بحسب الزمان فهو الشيء الذي وجد في زمان ماض غير متناه، أي لا أول لزمانه». فالقديم الذاتي هو الذي لا ابتداء لوجوده ولا علة بل هو علة ذاته وهو الله سبحانه، أما القديم الزماني فهو الذي لوجوده أول أو مبدأ أو علة يتعلق بها ولكنه وجد في زمان ماض غير متناه، فاكتسب لا نهاية الزمان ولكنه بقي متصلاً بالعلة الأولى. وبتعبير آخر إنّ القديم الذاتي لا ابتداء لوجوده، ولا ابتداء لزمانه، بينما القديم الزماني هناك ابتداء لوجوده بينما لا ابتداءً لزمانه فقط فيكون «القديم بالذات أخص من القديم بالزمان، لأن كل قديم بالذات قديم بالزمان، ولكن ليس كل قديم بالزمان قديماً بالذات». ونستخلص من كل ذلك نتيجة هامة تتعلق بموقف ابن سينا من الألوهية: هي أنه لا يوجد غير قديم واحد بالذات هو الله تعالى، بينما يمكن أن يوجد عدة قدماء بالزمان كالحركة والزمان والعالم دون أن يؤدي ذلك إلى تعدد القدماء. وإذا كان الإمام الغزالي والمتكلمون قد أشكلوا بوجه خاص في هذه النقطة. فقد يكون إشكالهم

ناجماً عن الخلط بين القديم الذاتي والزماني، أما بالنسبة للحدوث فقد ميز ابن سينا أيضاً بين نوعين منه هما: «الحدوث الذاتي، ومعناه إفادة الشيء وجوداً وليس له في ذاته ذلك الوجود، (الحدوث الزماني) ومعناه إيجاد شيء بعدما لم يكن له وجود في زمان سابق - أي أن الحدوث الذاتي هو منح الأشياء وجودها دونما اعتبار للزمان، بينما الحدوث الزماني هو إيجاد الأشياء من العدم. وعلى هذا الأساس يكون الزمان محدثاً حدوثاً ذاتياً أو إبداعياً وكذلك العالم كما سنرى. ولكن ابن سينا يستعمل الحدوث الذاتي تحت اسم آخر وهو (الإبداع) عند ابن سينا اسم لمفهومين: أحدهما تأسيس الشيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء، والمفهوم الثاني ان يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط وله في ذاته أن يكون موجوداً. ويوضحه في مكان آخر فيقول: «ان الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط أو آله أو زمان وما يتقدمه عدم زماني لم يستقى عن متوسط فالإبداع أعلى مرتبة من التكوين والأحداث. ويقابل ابن سينا بين مفهوم الإبداع ومفهومي الأحداث والتكوين. فيرى أن (التكوين) هو أن يكون من الشيء وجود مادي وهو خاص بالأمور العنصرية الفاسدة، بينما الأحداث هو أن يكون من الشيء وجود مادي، وهو خاص بالموجودات الطبيعية التي تخضع للتسخير. أما الإبداع وهو أن يكون الشيء لا من مادة ولا عن زمان سابق فهو خاص بالعقل. فالإبداع إذن يصدر عن العلة الأولى مباشرة دون متوسط أو آلة أو زمان، لأن الشيء الذي يسبقه عدم زماني لا بد له من واسطة تنقله من حال العدم إلى حال الوجود. والترجمة الفعلية للإبداع هو نظرية الفيض أو الصدور. والفيض عند ابن سينا في حقيقته عقلي. يتم فيه صدور الكائنات (العقول) عن الله مباشرة ودون واسطة كما يفيض النور عن الشمس. والإبداع أخيراً هو مرادف للحدوث الذاتي، إن لم يكن هو بعينه. وهو يشكل عند ابن سينا معالم نظرية كاملة في الخلق يقابل فيها موقف المتكلمين المسلمين وفلاسفة اليونان على حد سواء. وهو

في كل ذلك إنما يمهد للمسألة الرئيسية التي يتوج بها مذهبه الفلسفي وهي الموقف من العالم-

٢ - الزمان والحركة:

يتفق ابن سينا مع القائلين بحدوث الزمان، ولكنه يختلف معهم في معنى هذا الحدوث. فالزمان عنده محدث حدوثاً (إبداعياً) وليس حدوثاً زمانياً، لأن الحدوث الزماني يؤدي إلى التناقض، حيث يصبح وجود الزمان (بعداً) لـ (قبل) غير موجود وقد يؤدي إلى التسلسل حيث يكون قبل الزمان زمان وهكذا . . فهو يقول: «إن الزمان ليس محدثاً حدوثاً زمانياً بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات ولو كان له مبدأ زماني لكان حدوثه بعد ما لم يكن، أي بعد زمان متقدم، فكان (بعداً) لـ (قبل) غير موجود معه. فالزمان مبدع. أي يتقدمه باريه فقط».

ومن الواضح أن ابن سينا لا يقول صراحة بقدم الزمان، ولكنه يشير لما يؤدي إلى ذلك، فالزمان له بداية من جهة المحدث (الله) الذي يتقدم عليه بالذات، ولكن ليس له بداية من جهة الزمان: أي أنه لا متناهي وبالنسبة للحركة فإن الزمان عند ابن سينا يرتبط بالحركة ارتباطاً وثيقاً. لأن الزمان عنده هو «مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر». ولكنه قد تجاوز شرط الحركة هذا في رؤيته للزمان حينما تكلم عن الدهر والسرور، خارجاً بذلك عن دائرة التفسير الطبيعي للزمان والذي طبع كل مباحث أرسطو الزمانية. والحركة التي يدوم بها الزمان هي الحركة الوضعية الدورية، حيث لا يبارح الجسم مكانه في هذه الحركة رغم كونه متحركاً، إذ أن الحركة هذه مستديرة يدور فيها حول ذاته. وهذه الحركة هي حركة الأجسام السماوية. واختلاف حركات هذه الأجسام هو سبب الاختلاف الكائن في هذا العالم والاتفاق الذي فيه، من جهة أن الحركة المستديرة علة لثبات الكون والفساد في هذا العالم. والحركة الوضعية لا يتصور حصولها إلا في الزمان ولذلك قال ابن سينا: «إن الزمان الدائم ما شاء الله هو للمستديرة، فالتعلق للزمان بها، وهي مبدعة غير مبتدأة

بعد زمان يجب وجوده. وكيف تبتدأ حركة في ذاتها ولكل مبتدأ مادة سابقة فيها جواز وجوده؟». فهو يريد أن يثبت قدم الزمان من خلال إثبات قدم الحركة. ولكن هذه الحركة هي في نفس الوقت حادثة حدوثاً ذاتياً أو (مبدعة) من قبل الله. أي توجد لها علة خارجة عنها.. ولكن لا توجد لها بداية من جهة الزمان فقط. فالحركة الأولى محدثة بالذات قديمة بالزمان، والله متقدم عليها بذاته من غير حاجة إلى زمان يتقدم به «ولها محرك غير متناهي القوة هو الله تعالى، فليس الجسم ولا قوة جسم. والمحركات في كل طبقة تنتهي إلى محرك أول غير متحرك، وإلا اجتمعت جملة غير متناهية الحجم. بل الجميع يديره وبحركة الله تعالى وحده، وإليه ينتهي كل شيء». وإذا أثبت ابن سينا قدم الحركة زمانياً سهل عليه إثبات قوام المتحرك وهو العالم، حيث يمكن أن تعد العالم قديماً من جهة الزمان ولكن حادثاً من جهة العلة، لأنه لا بد أن ينتهي إلى علة العلل وهو الله سبحانه. ونلاحظ أن ابن سينا يقيم هنا جملة من التوازنات انطلاقاً من منهجه التوفيقي ورؤيته العقلانية. توازن بين القائلين بقدم الحركة والقائلين بحدوثها، وقدم الزمان وحدوثه، وبالتالي بين قوام العالم وحدوثه ثم أنه يؤكد أن كل شيء في العالم مآله إلى الله وهو الذي يدير ويحرك كل شيء. ومع ذلك فلم يسلم موقفه من نقد الامام الغزالي في رده الشهير مع الفلاسفة، وهو يخص منهم الفارابي وابن سينا بالذات. وفيما يتعلق بالزمان وعلاقته بالعالم يعرض الغزالي تصوره الخاص الذي ينسجم مع تصور المتكلمين والأشاعرة، حيث يقول: «الزمان حادث ومخلوق، وليس قبله زمان أصلاً. ونعني بقولنا: إن الله متقدم على العالم والزمان أنه كان ولا عالم معه، ثم كان ومعه عالم، ومفهوم قولنا: كان ولا عالم، وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط، ومفهوم قولنا: كان ومعه عالم، وجود الذاتين فقط، فنعني بالتقدم انفراده بالوجود.. وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان - فلا التفات إلى أغاليط الأوهام..».

أي أن الغزالي يرد حجة الفلاسفة من أساسها، ويرى أن الزمان حادث ومخلوق بمعنى الخلق من عدم الذي رأيناه عند الأشاعرة، وإن الله متقدم على العالم والزمان دونما تمييز بين تقدم ذاتي أو تقدم زماني كما هو الحال عند ابن سينا، بل أن الله كان ولا عالم معه ثم كان ومعه العالم. ولا داعي لأن يؤدي ذلك إلى افتراض زمان موجود مثل العالم والزمان. كما يذهب ابن سينا وغيره من الفلاسفة لغرض إبطال حجج القائلين بحدوث العالم، لأن افتراض وجود هذا الزمان ليس سوى عمل من أعمال الوهم والمخيلة الذي يعجز عن تصور بداية ليس قبلها شيء.. ويثبت الغزالي نظريته في تناهي الزمان أو في عدم وجود زمان قبل العالم عن طريق آخر، وذلك بمقابلة الزمان بالمكان لإثبات تناهي الزمان. وبما أن الفلاسفة قالوا بتناهي العالم في الامتداد المكاني وأحالوا وجود شيء خارج عنه، قال الغزالي يحيل أيضاً وجود زمان قبل العالم، اعتماداً على ما قاله الفلاسفة في المكان. يقول الغزالي: «فكما أن البعد المكاني تابع للجسم، فالبعد الزماني تابع للحركة، فإنه امتداد للحركة، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم منع من إثبات بعد مكاني وراءه، فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زماني وراءه».

٣ – العلاقة العلية بين الله والعالم:

(آ) – نظرية العلل عند ابن سينا:

إن العلاقة بين الله والعالم عند ابن سينا هي علاقة علة ومعلول، وتقدم الله على العالم ليس تقدماً بالزمان وإنما هو تقدم بالعلية، ولذا كان لزاماً علينا أن نبحث طبيعة العلاقة ثم نستخلص النتائج التي تترتب عليها، ويمكن أن نجمل نظرية ابن سينا في العلية في النقاط التالية:

١ – كل شيء في هذا العالم خاضع لقانون العلية، حيث يرى ابن سينا «أن الشيء مهما وجد وجب ضرورة أن يكون علة لشيء. وبالحقيقة فإن الشيء لا يجوز أن يكون بحيث يصح أن يكون علة لشيء إلا ومعه الشيء».

٢ – العلل عند ابن سينا، كما هو الحال عند أرسطو – أربعة: صورة وعنصر وفاعل وغاية. فالعلة الصورية تعني ما هو جزء من قوام الشيء، ويكون الشيء، هو ما هو بالفعل. أما العنصرية أو المادية فتعني ما هو جزء من قوام الشيء ويكون الشيء هو ما هو بالقوة وتستقر فيها قوة وجوده، والفاعلية هي التي تفيد وجوداً مبايناً لذاتها. وأخيراً العلة الغائية وهي التي لأجلها يحصل شيء مباين لها. والعلل كلها ترتد إلى الغائية، وعلى أساس العلة الغائية والفاعلية يقوم العلم الإلهي، بينما العلة العادية والصورية هما دعامة العلم الرياضي..

٣ – العلل الحقيقية موجودة مع المعلول، أما المعتقدات عليه فهي علل بالعرض. وإذا توافرت الشروط الكاملة للعلية من غير نقصان شرط وجب صدور المعلول عن علته. ومن هنا «فإن وجود المعلول واجب مع وجود علته، ووجود علته واجب عنه وجود المعلول، وهما معاً في الزمان أو الدهر أو غير ذلك، ولكن ليس معاً في القياس إلى حصول الوجود». لذا يصح عقلياً أن يقال: لما حرك زيد يده تحرك المفتاح، أو يقال: حرك زيد يده ثم تحرك المفتاح. ولكن لا يصح أن يقال: لما تحرك المفتاح حرك زيد يده؟ فالعقل مع وجود الحركتين في الزمان يفرض لأحدهما تقدماً وللآخر تأخراً. إلا أنه تظل الحركة الأولى سبباً للحركة الثانية وليس العكس.

٤ – العلل متناهية مهماً تلاحقت، بحيث تنتهي إلى علة العلل التي هي علة في ذاتها وليست معلولاً لشيء آخر. والعلة الكاملة هي التي تعطي الوجود وتبقى عليه، ويسمى هذا (إبداعاً)، لأنه (وجود) بعد (عدم مطلق). والمعلول نفسه يكون موجوداً بعد عدم مطلق، ولكن هذه البعدية بالذات لا بالزمان..

٥ – اطلاق اسم المحدث على كل ماله وجود بعد عدم هو تعميم غير دقيق، لذا فإن المعلول المحدث هو ما سبق وجوده زمان مسبق وجوده لا محالة حركة وتغير..

٦ – ويرى ابن سينا أن «صدور الفعل عن الحق الأول إنما يتأخر عن البدء الأول، لا بزمان بل بحسب الذات، لكن القدماء لما أرادوا أن يعبروا عن العلة، وافتقروا إلى ذكر القبلية، وكانت القبلية في اللفظ تتناول الزمان وكذلك في المعنى عند من لم يتدرب، أوهمت عباراتهم أن فعل الأول الحق فعل زماني وذلك باطل». وعلى ضوء العلية يزيد ابن سينا نظريته في (إبداع) العالم وضوحاً، ويؤكد الطابع العقلي للإبداع بالمقارنة مع التلوين فيقول: هنالك من يجعل الإبداع لكل وجود صوري كيف كان، وأما الوجود المادي وإن لم تكن المادة سبقته فيخص نسبته إلى العلة باسم التلوين ويحسن أن يسمى كل ما لم يوجد عن مادة سابقة غير متكون بل مبدعاً، وأن نجعل أفضل ما يسمى مبدعاً ما لم يكن بواسطة عن علته الأولى مادية كانت أو فاعلية أو غير ذلك..

٧ – الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة والضعف، ولا يقبل الأقل والأنقص، وإنما يختلف في عدة أحكام منها التقدم والتأخر، حيث يكون الوجود للعلة أولاً وللمعلول ثانياً.

(ب) – النتائج المترتبة على نظرية العلل:

لاحظ ابن سينا أن في قول أرسطو بقدم العالم نوعاً من الشرك الذي يرفضه الدين، كما أنه في قول المتكلمين بحدوث العالم، حسب تفسيرهم لهذا الحدوث وهو الخلق من عدم (بمعنى اللاشيء) ما يخل بمبدأ السببية الذي آمن به الفلاسفة، هذا فضلاً عن خروجه على مبادىء العقل التي قامت عليها الفلسفة الإسلامية، والفلسفة السينوية بوجه خاص. ولذا نراه في نظرية العلل يحاول أن يمهد لنتائج هامة تدعم تصوره العقلاني عن العالم، والذي يحاول التوفيق بينه وبين مقتضيات الدين. وأهم هذه النتائج التي استخلصناها من خلال عرضنا لنظرية العلل عنده هي:

١ – يرى ابن سينا أن العلل متناهية مهما تلاحقت بحيث تنتهي إلى علة العلل وهو الله سبحانه أو واجب الوجود. وفي ذلك ما يقطع كل شك

حول سلامة الموقف الديني لفيلسوفنا، ويثبت متانة الأساس الإسلامي الذي أقام عليه فلسفته وهو مبدأ التوحيد. . هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه يرى أن (علة العلل) هي التي تعطي الوجود عن طريق الإبداع وهي التي تحافظ عليه. فالله إذن هو الذي يحافظ على هذا العالم ولا ينحصر وجوده في دائرة ذاته كما هو الحال عند أرسطو.

٢ - يتقدم الله على العالم بالذات لا بالزمان، والنتيجة التي تترتب مع ذلك أن العالم إذا كان قديماً بالزمان أي لا أول لزمانه، فهو مفتقر إلى العلة التي تكسبه الوجود، وهذه العلة هي الله. وهكذا يكون ابن سينا قد جاء بما يتسق مع الدين دون أن يخرج عن مبادىء العقل وقوانين العالم. .

٣ - إن قول ابن سينا بأن العلل موجودة دائماً مع المعلول، وأنه متى توافرت الشروط الكاملة للعلية يجب صدور المعلول عن علته، يؤدي إلى نتيجة حتمية مفادها أن العالم صدر عن الله صدوراً ضرورياً. وهذا الأمر يتضح في قول ابن سينا: «إن واجب الوجود لما كان عقلاً محضاً، فهو يعقل ذاته، ويعقل ضرورة صدور الكل عنه فتعقله علة الوجود. وأول موجود صدر عنه هو العقل الأول وهو ممكن بذاته واجب بغيره. وواجب الوجود هو الذي يفيض عنه كل وجود فيضاناً مبايناً لذاته. وإن ما يكون عنه على سبيل اللزوم (الضرورة) لأن واجب الوجود بذاته هو واجب الوجود من جميع جهاته». كما أن قول ابن سينا بأن من شأن العلة بطبيعتها أن تنشىء المعلول يؤدي إلى أن العلة إذا كانت أزلية كان المعلول أزلياً أيضاً. وهكذا تكون علاقة الله بالعالم علاقة صيرورة ودوام مرتهنين بفعل أبدي واحد. وكما أن الكثرة تنشأ عن الواحد، وينشأ الممكن عن الواجب فكذلك ينشأ الزمان، والحركة التي هو مقياسها من الأزلي الساكن الذي لا حركة له.

٤ - نقد التصور الطبيعي والكلامي عن العالم:

قبل أن يعرض تصوره الخاص عن العالم، قام ابن سينا بعملية نقد لأهم الآراء المطروحة حول هذه القضية، والتي تتمثل بشكل خاص في

موقف الفلاسفة الدهريين أو الماديين الذين ينكرون وجود مبدأ أول أو خالق للكون، ويؤمنون بأن الطبيعة قائمة بذاتها مستكفية بنفسها، وموقف المتكلمين خاصة الأشاعرة الذين يقولون بالخلق من العدم. .

أما موقف الفلاسفة الطبيعيين فمعروفة نتائجه، لأنهم حين يرتفعون بالعالم والمادة إلى مستوى القديم بالذات، فإنما ينكرون وجود علة أولى فاعلة هي المبدأ لهذا العالم. أو أنهم يثبتون قديماً آخر إلى جانب الله في أحسن الأحوال، وهذا هو الشرك بعينه. ولذا رفض ابن سينا موقفهم هذا، فقال: «إنّ العالم ليس قديماً بذاته. كما يراه الملحدة، بل هو محدث الذات». فهو في ذاته حادث وإن كان من جهة الزمان قديم. وموقف الفلاسفة الدهريين يقابله موقف المتكلمين أو (المعطلة) كما أسماهم وهم الذين يقولون بحدوث العالم حدوثاً زمانياً. فإنه يقول عنهم: «وليس كونه العالم محدث الذات على ما يظنه المعطلة. أنه كان قبل العالم زمان ممتد لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم فإن هؤلاء جعلوا الزمان قديماً مع الله سبحانه، وأوجدوا زماناً قبل العالم والحركة».

ويرفض ابن سينا موقف المتكلمين، لأنه يعني وجود زمان تعطلت فيه الإرادة الإلهية عن الخلق، وبعد انقضاء تلك الفترة شرعت بالخلق ثانية. وهو قول باطل لأنه ينسب النقص إليه تعالى، فضلاً عن أنه يؤدي إلى وجود زمان قديم يساوي وجوده الوجود الإلهي. وهذا الزمان حسب تصورهم موجود قبل العالم والحركة، بينما الزمان مرتبط بالحركة، فكيف يمكن أن يفهم قبل وجودهم. بمعنى آخر أن موقف المتكلمين يؤدي بهم إلى القول بقدم الزمان من حيث لا يشعرون! وهناك إشكالات أخرى أثارها ابن سينا في وجه المتكلمين يمكن إجمالها فيما يلي:

١ - إن قول المتكلمين: كان الله ثم الخلق. يؤدي إلى طروء التغير على الله، لأنها تعني كما ذكرنا وجود زمان ممتد لم يخلق الله فيه العالم، وهي فترة العدم، ثم بعد ذلك شرعت الإرادة الإلهية في الخلق. وهذا إما أن

يعني أن الله لم يكن قادراً على الخلق وقدر عليه الآن، أو أن العالم لم يكن صالحاً واستصلحه الآن وهو محال، لأنه يوجب انتقال الخالق من العجز إلى القدرة، أو انتقال المخلوقات من الامتناع إلى الامكان بلا علة». ويتساءل ابن سينا أنه! إذا كان العالم حدث بالارادة، وكان المراد نفس الإيجاد، فلِمَ لم يوجد العالم من قبل؟ أتراه استصلحه الآن؟ أو حدث وقته؟ أو قدر عليه الآن؟ ولا معنى فيما يقوله القائل بأن هذا السؤال باطل، لأنه سؤال حق، وهو في كل وقت عائد ولازم. أما إذا قلنا بالترجيح، فما هو السبب المرجع للشروع بالخلق بعد الامتناع عنه؟

٢ - إن برهان المتكلمين والفلاسفة المتأثرين بهم على وجود الله، والقائم على التمييز بين القديم والحديث، يلزمه أن كل موجود ما خلا الله حادث، أي مسبوق بزمان لم يكن لله فيه فعل ما، وهذا ما يعطل جود الله بالوجود في ذلك الزمان السابق على المحدثات، فيكون الله غير موجود في وقت، موجوداً في وقت آخر. وبعبارة أخرى لا تكون أفعاله (قديمة وواجبة) كوجوبه، فكان لا بد لابن سينا حين لا يريد أن يكون معطلاً، من أن يبرز في المقام الأول «أن علة الحاجة إلى الواجب هو الممكن لا الحادث»، وهذا ما يترتب عليه عدم تعطيل إرادة الله وجودها بالوجود منذ القدم وقبل الزمان من وجهة نظر ابن سينا.

٣ - لكي يتلافى ابن سينا قول المتكلمين عن الباري أنه: «كان الله ثم خلق». أو بتعبير الغزالي: «كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم». فإنه قال: «كان وخلق» أي أنه لا يوجد فصل بين الخالق وعملية الخلق، وإن كان يوجد تمايز بينه وبين الأشياء المخلوقة. وعلى هذا يكون العالم قديماً، والإرادة الإلهية مستمرة لا تتعطل عن الخلق مدة من الزمن، وقد تكون نظرية الفيض أو الصدور ترجمة عملية لهذه المقولة، حيث لا يوجد فصل واضح بين الواحد وعملية التعقل، لأن «الأول يعقل ذاته، ومن تعقله لذاته يلزم عنه عقل أول. وهذا بما يعقل الأول يلزم عنه عقل تحته ثاني.. وهكذا حتى العقل العاشر (وهو العقل الفعال)».

٥ - النظرية السينوية في العالم:

حقاً إن مشكلة العالم هي مما شغل الشيخ الرئيس في معظم مؤلفاته. فأعطى فيها رؤية متوازنة ولم يمل بها إلى هذا الطرف أو ذاك. فقد كان أمامه تياران متناقضان: أحدهما، وهو المذهب الموروث عن الفلسفة اليونانية وأبرز من يمثله «أرسطو» يذهب إلى أن العالم قديم قدماً مطلقاً، وتترتب عليه نتائج تمس فكرة الألوهية في الصميم. والثاني وهو المذهب الذي يرى أن العالم حادث، خلقه الله من عدم، وإن الله كان موجوداً ولا عالم، ثم وجد معه العالم. وهو مذهب المتكلمين ومن جرى مجراهم من الفلاسفة كالكندي والغزالي. وأمام هذين التيارين المتناقضين ماذا يفعل ابن سينا؟ لقد قرر أن يتخذ رؤيته المتوسطة، حيث سار إلى منتصف المسافة مع كل طرف، ثم حاول الجمع والتوفيق بينهما بعد ذلك وموقفه يتلخص في أن العالم يمكن: أن يكون قديماً وحادثاً في آن معاً. قديم من جهة الزمان. وحادث أو مخلوق من جهة العلة أو المبدأ الأول وهو الله، لأن الله هو الذي أبدعه. وقد استنبط ابن سينا رؤيته تلك من المعاني التي وضعها للقدم والقديم. فقد لاحظنا أن للقديم عنده معنيين: قديم باعتبار الذات، وقديم باعتبار الزمان «فالقديم بالذات هو علة ذاته، ولم توجد، علة خارجة عنه، وهذا الاعتبار لا يصدق إلا على الله الواجب بذاته. والقديم بالزمان هو الذي لا أول له في الزمان ولا بداية. أي أن الزمان لم يسبقه إلى الوجود. غير أنه مفتقر إلى علة خارجة توجده، لأنه ليس علة نفسه، ولا هو يوجد بذاته وهذا الاعتبار يصدق على العالم بأسره، لأنه العالم ليس علة ذاته، ولكن لا بداية له في الزمان، وبذا يمكن أن يكون العالم قديم حادث معاً». وبذا يكون ابن سينا قد أرضى نزعته الفلسفية العقلانية التي تعتمد على مبدأ السببية وتنكر حصول شيء من لا شيء دون أن يخسر موقع الدين، لأنه سلم بحدوث العالم وإبداعه وتقدم الله عليه..

٦- التصور السينوي للعالم:

تترتب على التصور السينوي للعالم جملة من النتائج نجملها فيما يلي:

١ - آمن الفلاسفة المسلمون وابن سينا بالذات بالتنزيه المطلق للباري. تنزيه ينفي الزمان والمكان، والمادية والجسمية. ويميز الخالق من المخلوقات تمييزاً تاماً وهم في هذا يلتقون مع المعتزلة وإن زادوا عليهم، ذلك لأن تصورهم للألوهية أعمق في التجريد والعقلانية، وأدخل في باب العلو والتسامي..

وبالرغم من ذلك فإن ابن سينا حاول التخفيف من حدة تلك المفارقة بين الله والعالم وذلك عن طريق نظرية الفيض أو الصدور التي تعني أن العالم فاض عن العالم بمحض إرادته لا عن حاجة إلى ذلك كما يفيض النور عن الشمس. وإذا تركنا الأبعاد الكونية لهذه النظرية والتي تجاوزها العلم الحديث بعد اكتشاف نيوتن لنظرية الجاذبية. فإن نظرية الفيض في حقيقتها محاولة للتقريب بين الإله المتعالي والمفارق وبين العالم والإنسان.

٢ - انطلاقاً من الموقف السينوي المتوازن بين القدم والحدوث، والذي أضحى العالم بموجبه قديماً من جهة الزمان وحادثاً أو مخلوقاً من جهة العلة وهي الله لم يعد التفريق بين القديم والحادث هو الحاسم. بل التفريق بين الواجب والممكن. ونظرية الوجوب والإمكان تعودني أصلها إلى الفارابي ولكنها أخذت حيز واسعاً في الفلسفة السينوية يقول ابن سينا: «إنّ الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود لم يعرض منه محال، أي أن الممكن لا يكون موجوداً من نفسه وإنما من علة خارجية، بينما الواجب علة وجوده من ذاته، لا من عامل خارجي وقد استخلص ابن سينا نظريته تلك من تحليل فكرة الوجود ذاتها، وأصبح الواجب عنده يقابله الله بينما الممكن يقابل العالم.

٣ - لقد كان العالم عند أرسطو قديماً على الإطلاق دونما تفريق بين

قديم بالذات وقديم بالزمان ولذا يصبح العالم والله عنده في مستوى واحد، وهو ما يتنافى مع التوحيد الإسلامي.

لذلك حاول ابن سينا أن يثبت التمايز بين الله والعالم، والفرق بين القديم بالذات والقديم بالزمان وأضحى العالم حادثاً ومخلوقاً من جهة العلة وقديماً من جهة الزمان. وبذا يكون قد ميز موقفه من موقف أرسطو وموقف المتكلمين معاً والذين اتهموا الفلاسفة بأن قولهم ذلك يؤدي إلى تعدد القدماء وهدم مبدأ التوحيد.

٤ - لاحظ ابن سينا في مذهب أرسطو عيباً ظاهراً من ناحيتين على وجه الخصوص، فقد أمسك أرسطو عن الكلام في أصل الكون، ثم إنه لم يتحدث إلا حديثاً موجزاً عن الله وعلاقته بالعالم والإنسان. وقد أراد ابن سينا أن يكمل هذا النقص فأدلى بنظريته عن الله والعالم. محاولاً أن يوفق بين العقل والنقل، بين الفلسفة والدين.

٥ - نستنتج من كل ذلك أن العالم له وجود موضوعي قائم بذاته، ويحكمه القانون ويسوده النظام. وهذا النظام هو مظهر من مظاهر الفعل الإلهي، لأن الله هو مبدأ الوجود والعلة الفاعلة في هذا العالم. وقد توج ابن سينا مذهبه في العالم بنزعة تفاؤلية ربما تعود بجذورها إلى الفارابي الذي ذهب إلى أن «الشرور محمودة على طريق العرض، إذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة الدائمة». وعند ابن سينا أيضاً، نجد أن الشر محدود محصور، والله لم يفض به إلا بالعرض، إذ أن إرادة الخير إرادة أولية، وعالمنا يغلب خيره على شره، وهو أحسن العوالم الممكنة بتعبير (لايبتنز).

أولاً: العالم عند ابن طفيل (٥٨١ هـ - ١١٨٥م):

إن التفكير في العالم هو أحد الخصائص الأساسية التي لازمت (حياً)، بطل قصة ابن طفيل الفلسفية الرؤية المشهورة منذ نشأته. ولكنه بدأ ذلك التفكير أولاً بشكل جزئي من خلال تعرفه على العالم الحسي ثم

العقلي. أما التفكير في العالم بجملته فقد أتى في مرحلة لاحقة بعد اكتشافه لحقيقة الألوهية، وضرورة وجود فاعل مختار لهذا العالم. فمن المعروف أن (حيا) قد لاحت له حقيقة الوجود الإلهي وهو مازال في مرحلة التعامل مع المحسوسات. فجعل يطلب هذا الفاعل المختار على جهة المحسوسات وهو لا يعلم بعد هل هو واحد أو أكثر؟ فتصفح جميع الأجسام التي لديه وهو التي كانت فكرته أبداً فيها فرآها كلها تتكون تارة وتفسد أخرى، وما لم يقف على فساد جملته وقف على فساد أجزائه مثل الماء والأرض. وكذلك سائر الأجسام التي كانت لديه لم ير منها شيئاً بريئاً عن الحدوث والافتقار إلى الفاعل المختار فاطرحها كلها وانتقلت فكرته إلى الأجسام السماوية. وما زال ينتقل من جسم أرضي إلى آخر سماوي حتى يتبين له أن الجميع محتاج إلى فاعل مختار هو الله. بعد ذلك انتقل حي إلى التفكير في العالم في مجموعه، واسترعت انتباهه المشكلة الأساسية التي توقف أمامها الفلاسفة والمتكلمون من قبل. وهي: هل العالم بجملته شيء حدث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أو هو كان موجوداً فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟ في الحقيقة ان ابن طفيل يوجه المشكلة هنا توجيهاً جديداً، ذلك بالنظر إلى النتائج التي تؤدي إليها كل فكرة سواء الحدوث أم القدم. وعنده ان كلا الطريقين يؤديان إلى نتائج واحدة. خلص ابن طفيل إلى هذا المذهب من خلال الشكوك التي تعترض الإنسان إن اعتقد واحداً من المذاهب المعروفة في العالم، حيث تثور في وجهه تساؤلات شتى، واعتراضات كثيرة تجعل ترجيح رأي من الآراء أمراً مستحيلاً أو شبه مستحيل، مما يذكرنا إلى حد كبير بنقائض العقل الخالص عند (كنط)، ولذا دعا إلى ترك البحث في إثبات هذا الموقف دون ذاك، والبحث فيما يؤدي إليه كل موقف من نتائج. فإذا كانت النتائج متعارضة كان لا بد من ترجيح أحد الآراء المتعارضة في العالم، أما إذا كانت النتائج واحدة فلا قيمة للخلاف إذن. وقد عرض ابن طفيل مذهبه هذا على لسان حي بلغة رائعة

في قالب قصصي جميل، وأوضح أولاً الشكوك التي تعترض الباحث ان اعتقد بقدم العالم أو حدوثه، ثم عرض ثانياً ما يلزم عن فكرتي القدم والحدوث من نتائج، لينتهي بعد ذلك إلى الرأي الذي تبناه. يقول ابن طفيل على لسان (حي): «إنه إذا أزمع على اعتقاد القدم اعترضته عوارض كبيرة من استحالة وجود ما لا نهاية له بمثل القياس الذي استحاله عنده به وجود جسم لا نهاية له. وكذلك أيضاً كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث فهو لا يمكن تقدمه عليها، وما لا يمكن ان يتقدم على الحوادث فهو أيضاً محدث، وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث اعترضته عوارض أخرى وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه بعد ان لم يكن لا يفهم إلا على معنى إن الزمان تقدمه، والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه. فإذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان. وكذلك كان يقول: إذا كان حادثاً فلا بدله من محدث. وهذا المحدث الذي أحدثه لم أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك؟ الطارىء عليه ولا شيء هنالك غيره أم لتغير حدث في ذاته فان كان فما الذي أحدث ذلك التغيير؟». وواضح أن هذه الأمثلة والاشكالات سبق وإنْ أثارها الفلاسفة المسلمون كابن سينا في معرض نقدهم لنظرية حدوث العالم، وقد استفاد منها ابن طفيل في عرض مذهبه. إذن فهنالك إشكالات عديدة تعترض فكرة قدم العالم مثل استحالة وجود ما لا نهاية له قياساً على استحالة وجود جسم لا نهاية له وغير ذلك، وهنالك إشكالات تعترض فكرة حدوث العالم منها ما يتعلق بالزمان. حيث تؤدي نظرية الحدوث التي ذهب إليها المتكلمون إلى أن هناك زماناً قبل العالم والحركة. على حين ان الزمان من جملة العالم حسب ما يذهبون هم، ولا يمكن أن يفهم الزمان إلا مع الحركة. وغير ذلك من اشكالات. لذا فإن احتمالات النقص والإثبات قائمة لكل من فكرتي القدم والحدوث، بسبب تعارض الأدلة وتوازنها، حيث يصعب الترجيح والحسم. يقول ابن طفيل: «ومازال يتفكر في ذلك عدة سنين فتتعارض عنده الحجج ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على

الآخر. فلما أعياه ذلك جعل يتفكر، ما الذي يلزم عن كل واحد من الاعتقادين فلعل اللازم عنهما يكون شيئاً واحداً». أي أنه ترك مسألة ترجيح أحد الرأيين، واتجه لدراسة ما يلزم عن كل فكرة بعد تحليلها من نتائج. وقد حلل ابن طفيل فكرة الحدوث على الوجه التالي: حدوث العالم هو خروجه إلى الوجود بعد العدم، ويلزم عن ذلك ضرورة أن العالم لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه، وأنه لا بد له من فاعل يخرجه إلى الوجود. وإن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس، لأنه لو أدرك بشيء من الحواس لكان جسماً من الأجسام. ولو كان جسماً لكان من جملة العالم وكان حادثاً واحتاج إلى محدث ولو كان ذلك المحدث الثاني أيضاً جسماً لاحتاج إلى محدث ثالث والثالث إلى رابع، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية. وهو باطل. إذن لا بد للعالم من فاعل ليس بجسم وإذا لم يكن جسماً فليس إلى إدراكه بشيء من الحواس سبيل. وكذلك فصفات الأجسام كلها تستحيل عليه. وأول هذه الأجسام هو الامتداد في الطول والعرض والعمق. وهو منزه عن ذلك وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام. وإذا كان فاعلاً للعالم فهو لا محالة قادر عليه وعالم به. فتحليل فكرة الحدوث يؤدي إلى أن العالم لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه، ولذا لا بد له من فاعل يخرجه إلى الوجود. وهذا الفاعل لا يمكن إدراكه بشيء من الحواس لأن ذلك يجعله جسماً حادثاً ولا بد له من محدث. وهذا يؤدي إلى التسلسل وهو باطل، فلا بد للعالم من فاعل ليس بجسم وهو منزه عن صفات الأجسام. وإذا كان فاعلاً للعالم فهو لا محالة قادر عليه وعالم به أي أن المحصلة النهائية للاعتقاد بحدوث العالم هو وجود خالق لهذا العالم مسير له. وقادر عليه، وعالم به. فلنر ما يؤدي إليه تحليل فكرة القدم.

قام ابن طفيل بتحليل فكرة القدم على الوجه التالي: العالم قديم يعني أن العدم لم يسبقه. وأنه لم يزل كما هو وهذا يعني أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء، إذا لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه، وكل حركة

فلا بد لها من محرك ضرورة، وهذا المحرك إما أن يكون قوة سارية في جسم من الأجسام (جسم المحرك نفسه أو جسم خارج عنه).

وإما أن يكون قوة ليست سارية ولا شائعة في جسم. ويستبعد ابن طفيل الأفتراض الأول. وهو أن يكون هذا المحرك في جسم من الأجسام أو في جسم خارج عنه. لأن كل جسم متناه. وبالتالي فكل قوة في جسم فهي لا محالة متناهية، ويتبنى الافتراض الثاني وهو أن يكون محرك العالم قوة ليست في جسم. لأن قولنا بالقدم يدعونا لافتراض أن الفلك قديم لا ابتداء له. وهو يتحرك حركة لا نهاية لها ولا انقطاع، وبالتالي فالقوة التي تحركه لا نهاية لها أيضاً. ولا يمكن أن تكون في جسم بطبيعة الحال. إذن فالقوة المحركة للفلك ليست في جسمه ولا في جسم خارج عنه. فهي إذن لشيء بريء عن الأجسام، وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية، وهذا المحرك البريء عن المادة وعن صفات الأجسام، المنزه عن أن يدركه حسن أو يتطرق إليه خياله سبحانه، إذا كان فاعلاً لحركات الفلك على اختلاف أنواعها فعلاً لا تفاوت فيه ولا فتور فهو لا محالة قادر عليه وعالم به. وهكذا كانت النتيجة اللازمة عن القول بالقدم أو الحدوث واحدة. «فانتهى نظره بهذا الطريق إلى ما انتهت إليه بالطريق الأول، ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خارج عنه. والاتصال والانفصال والدخول والخروج هي كلها من صفات الأجسام وهو منزه عنها. ومن هنا كانت جميع الموجودات مفتقرة إلى هذا الفاعل، ولا قيام لشيء منها إلا به، فهو إذن علة لها وهي معلولة له سواء كانت محدثة الوجود بعد أن سبقها العدم. أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم قط. فإنها على كلا الحالين معلولة ومفتقرة إلى الفاعل متعلقة الوجود به. ولولا دوامه لم تدم، ولولا وجوده لم توجد، ولولا قدمه لم تكن قديمة». وبالنسبة لتقدم الله على العالم فإن ابن طفيل يميل إلى التصور

السينوي الذي يرى أنه متقدم عليه بالذات لا بالزمان، حيث يقول: «العالم كله بما فيه من السماوات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها فعله وخلقه ومتأخر عنه بالذات. وإن كانت غير متأخرة بالزمان. كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسماً من الأجسام ثم حركت يدك، فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً لحركة يدك حركة متأخرة عن حركة يدك تأخراً بالذات، وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها. بل كان ابتداؤهما معاً. إن المنهج الذي اتبعه ابن طفيل في مشكلة العالم منهج نقدي تجاوز فيه الكثير من الجزئيات التي تفرعت عن المماحكات الجدلية التي قامت بين الفلاسفة والمتكلمين، ونظر إلى جوهر المشكلة والنتائج التي تلزم عنها، فرأى أنها واحدة، فلا داعي إذن لتلك الخصومة القائمة بين التيارين الكبيرين في مجرى الفكر الإسلامي: تيار القائلين بقدم العالم. وتيار القائلين بحدوثه.

ولا شك أنه في هذا التوفيق البارع في الموقف من العالم، إنما يوفق في الحقيقة بين رؤية تعتمد أساساً على النص الديني في تفسير ظواهر العالم والعلاقات الموجودة فيه، وإن لم ترفض العقل كلية، وبين رؤية تعتمد العقل أساساً في تحليل كل الظواهر والحوادث الموجودة في هذا العالم، ولكنها تستنير في نفس الوقت بالنص الديني، لأن الإثنين، حق، «والحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له». كما سيقول ابن رشد بعد ذلك، متأثراً دون شك بابن طفيل وغيره من الفلاسفة السابقين. ولا نختم حديثنا عن ابن طفيل دون الإشارة إلى أن العالم الذي رسمه في قصته الفلسفية (حي بن يقظان) هو عالم للطبيعة فيه شأن كبيرة وللمحسوسات فيه دور فعال، والعلاقات السببية فيه أحكام. أما الإنسان فيه فقد يكون قريباً من الإنسان الطبيعي، ومن هنا كان اختلاف (حي) عند ابن طفيل عن مثيله عند ابن سينا. «فصورة حي عند ابن سينا تمثل العقل الفعال، أما قصة ابن طفيل فتشبه أن تكون تمثيلاً لعقل الإنسان الطبيعي الذي يشرق عليه نور من العالم العلوي»

ثانياً: تصور العالم عن ابن رشد:

يرى ابن رشد إن المواقف من العالم ثلاثة وليس اثنين كما يبدو في الظاهر. «فقول المتكلمين بحدوث العالم طرف، وقول الدهرية طرف آخر، وقول الفلاسفة متوسط بينهما». فالدهريون في حقيقتهم هم الفلاسفة الماديون الذين ينكرون وجود مبدأ روحي للكون، ويرون أن الطبيعة مكتفية بنفسها، وأن الدهر دائر لا أول له ولا آخر. وإليهم أشار القرآن الكريم: «وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر». إذن فهذا الموقف الدهري ينكر وجود فاعل لهذا العالم ويؤمن بأن الأشياء تحدث من تلقاء نفسها، وبالتالي فهو في حقيقته يلتقي مع القائلين بالصدفة ونفي القوانين الموضوعية التي تحكم أجزاء هذا العالم. لذا فإن أبا الوليد يرفضه قائلاً: «إن من يجوز إن ها هنا أشياء تحدث من تلقائها: وهو قول الأوائل من القدماء، الذين أنكروا الفاعل، وهو قول بين سقوطه بنفسه». والموقف المضاد لهذا التصور الطبيعي الدهري هو موقف المتكلمين الذين يقولون بحدوث العالم. أي الإختراع والخلق من عدم (بمعنى اللاشيء). وهم أيضاً ينكرون حتمية القانون العملي ومبدأ السببية بشكل عام. ويرى ابن رشد: أن المتكلمين ليسوا في قولهم في العالم على ظاهر الشرع. كما يذكرون دائماً. بل هم متأولون، فإنه ليس في الشرع إن الله كان موجوداً مع العدم المحض، ولا يوجد في هذا نص أبداً، فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في الآيات القرآنية أن الاجماع انعقد عليه. بل إن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الأنبياء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان، أعين غير منقطع. فقوله تعالى: «وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء» يقتضي بظاهره، أن وجوداً قبل هذا الوجود، وهو العرش والماء، وزماناً قبل هذا الزمان، أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك. أي أن الشرع أو الوحي لا يسعف المتكلمين في تأييد تصورهم عن الحدوث بآيات

من القرآن، فهل يسعفهم العقل؟ يرى ابن رشد ان المتكلمين يتخذون من جهلهم بالقوانين سبيلاً إلى القول بجواز أن يكون العالم على نحو مخالف لما هو عليه الآن. وإن العالم يمكن أن يحتل من الفراغ غير المكان الذي يوجد فيه. وبامكان الله أن يخلق عالماً أفضل من هذا العالم الحالي. ويرى أن هذا القول لا يستقيم مع العقل ولا مع الشرع. فعدم استقامة أقوال المتكلمين مع العقل تتأتى مع أنها تخالف البداهة الحسية، فضلاً عن تنافيها مع روح العلم فنحن نجد أن الواقع لا يؤيدهم، لأننا نرى أن لكل نوع من الكائنات خلقته الخاصة، ونعلم أن هنالك أسباباً وقوانين أودعها الله في الكون. فهم يرون إذن إنكار وجود الأسباب الطبيعية التي خلقها الله. وقد ظنوا أننا إذا كنا نجهل السبب في أن الحركة شرقية أو غربية فمعنى ذلك أن هذا السبب غير موجود. أي ان ابن رشد يرى أن هنالك أسباباً للحركات السماوية، وإذا كانت هذه الأسباب مجهولة لدى طائفة من الناس، فليس معنى ذلك إن تلك الحركات يجوز أن تختلف. كما أن دليل المتكلمين لا يستقيم مع الشرع أيضاً، لأنه ينتهي إلى إنكار حكمة الله وعنايته بما خلق. فإنهم أرادوا أن يؤكدوا المشيئة المطلقة، فانتهوا إلى إنكار الحكمة، وهذا فضلاً عن إنكارهم لوجود القوانين الطبيعية يؤدي إلى القول بالمصادفة أو الاتفاق، والالتقاء مع الموقف الدهري بشكل غير مباشر. هذان هما التصوران الأساسيان المتعارضان في مسألة العالم. يشرحهما ابن رشد وينقدهما، ليعرض بعد ذلك تصوره المتوازن أو (المتوسط) على حد تعبيره. هذا التصور، وهو موقف الفلاسفة الإلهيين كما يسميه يقوم على أساس ديني قوي هو الإيمان بالإله الواحد الخالق مع الإيمان بالمبادىء التي تسري على الوجود والكون، ويورده ابن رشد عن وعي وتبصر في أنه يضيف جديداً على صعيد الفلسفة الإسلامية خاصة، والفكر الإنساني عامة، وإن كان في حقيقته إكمالاً للنهج الذي بدأه ابن سينا من قبل.

٧ - خاتمة:

لا بد لكل حضارة أن تعبر عن ذاتيتها في صورة من صور الفكر تكون بمثابة الإطار الذي يضم ما وصلت إليه تلك الحضارة من انجازات، وما قدمته من إبداعات على مر العصور. وأحسب ان مفهوم العالم عند الإسلامي يمثل الصياغة النهائية لشخصية الحضارة العربية الإسلامية والمعبر عن هويتها المتميزة وبعدها التاريخي. وهذا المفهوم لم يكن فكرة نظرية مجردة، وإنما هو واقع متصل وتجسيد حي للوجود الحضاري الإسلامي في الزمان والمكان. فكل قضية عالجها المفكرون الذين استعرضناهم تعبر عن واقعة حدثت، أو مشكلة في المجتمع، مهما كانت دقة تلك القضية أو اغراقها في التجريد. أضف إلى ذلك أن المهمة الرئيسية التي اضطلع بها هؤلاء المفكرون العظام كانت محاولتهم الدائبة لوضع إطار نظري محدد للعالم يتناسب والمرحلة التي أعقبت عصر الفتوحات، حيث شغلت الحضارة العربية الإسلامية رقعة واسعة تمتد من الصين حتى الأندلس. فكان لا بد لهذا التوسع الأفقي في المكان من امتداد عمودي في الزمان وليس صدفة إذن ان يكون الزمان أحد المفاهيم الرئيسية التي قام عليها تطور العالم في الفكر الإسلامي. وتعد محاولة ابن طفيل في (حي بن يقظان) نموذجاً تطبيقياً للجمع بين التصور الميتافيزيقي للعالم والتصور الطبيعي له. فإن (حياً) عن طريق تعامله مع المحسوس والطبيعة يصل إلى معرفة القوانين التي تحكم هذا العالم والنظام الذي يسوده، ومن ثم ضرورة وجود إله فاعل حكيم خلق هذا العالم. كما أن الإنسان في (حي بن يقظان) ليس سلبياً أمام الله ولا أمام الوحي، وإنما هو في حالة بحث مستمر وعمل دؤوب لاكتشاف حقيقة الكون، وحتى (توحده) الفردي يبدو عملاً ايجابياً لأنه قد يوصله إلى لحظة إشراق من العالم العلوي تضيء له الطريق لمعرفة العالم وتغييره.. ذلك الطريق الذي سلكه من قبل بنفسه في صعود مستمر خلال دروب تلك الجزيرة الموحشة بغية الوصول إلى الحقيقة.

المراجع والمصادر:

١ - الفارابي: (أبو النصر محمد بن محمد) أراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: د. ألبير نادر، المطرانية الكاثوليكية - بيروت ١٩٥٩.

٢ - الفارابي: (أبو النصر محمد بن محمد) تجريد رسالة الدعاوي القلبية، طبعة أولى، حيدر أباد، الهند ١٩٢٦.

٣ - ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية. دار المعارف، مصر ١٩٧٦.

٤ - د. عثمان أمين: شخصيات ومذاهب فلسفية. القاهرة ١٩٤٥.

٥ - د. كمال يازجي: معالم الفكر العربي في العصر الوسيط. دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٤.

٦ - د. كمال يازجي وأنطون كرم: أعلام الفلسفة العربية. بيروت ١٩٥٧.

٧ - محمد ثابت الفندي: الله والعالم والصلة بينهما عند ابن سينا. الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لابن سينا، القاهرة ١٩٥٢.

٨ - الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، بيروت ١٩٢٧.

٩ - ابن سينا: الاشارات والتنبيهات، ج١ وج٣، تحقيق: د سليمان دنيا. دار المعارف، مصر ١٩٥٨.

١٠ - ابن سينا: كتاب الهداية. تحقيق: د. محمد عبده. دار الشعب. القاهرة ١٩٧٤.

١١ - ابن سينا: الشفاء الإلهيات، ج١ وج٢ تحقيق: محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، سعيد زايد، القاهرة ١٩٦٠.

١٢ - تيسير شيخ الأرض: المدخل إلى فلسفة ابن سينا. دار الأنوار. بيروت ١٩٦٧.

١٣ - د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام. الإسكندرية ١٩٧٤.

١٤ - الجرجاني (السيد الشريف) كتاب التعريفات مصورة عن نشرة فلوجل، منشورات مكتبة لبنان. بيروت ١٩٦٩.

١٥ - ابن سينا: النجاة، ج١ وج٣. تحقيق: محي الدين صبري الكردي. القاهرة ١٩٣٨.

١٦ - د. يحى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية. القاهرة ١٩٦٥.

١٧ - د. محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية. دار المعارف مصر ١٩٧٠.

١٨ - د. محمد عمارة: المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف مصر ١٩٧٢.

١٩ - د. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين. دار العلم للملايين. بيروت ١٩٧١.

٣٠ - د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية. دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٧٠.

° ° °

أزمة المصطلح في العلوم الانسانية والاجتماعية

د. عدنان احمد مسلم

«أزمة المصطلح في علم الاجتماع»

المحتويـــــات

(*) د. عدنان أحمد مسلم: باحث من سورية، دكتوراه في علم الاجتماع من جامعة دمشق. استاذ علم الاجتماع في جامعة دمشق.

تمهيد:

يقول المثل الألماني: إذا كانت النهاية صحيحة فهذا يعني أن كل شيء قد جرى على مايرام بيد أنه من الواضح بالنسبة للعمل العلمي أن أية نهاية جيدة لايمكن أن تكون إلا كحصيلة لبداية جيدة بحيث يصح القول: إذا كانت البداية صحيحة فهذا يعني أن كل شيء سوف يجري على مايرام.

إن الخطوط الأولى في البحث العلمي هي أهم الخطوات على الإطلاق، ذلك أن أي خطأ صغير في البداية يأخذ شكل زاوية تتسع، ويتباعد ضلعاها كلما سار البحث أشواطاً أبعد. يقول المثل الشعبي:

« الخياط الماهر هو من يعيد القياس سبع مرات قبل أن يبدأ القص »

ولابد أن أعترف هنا أن تحديد المشروع التصوري لهذه الورقة قد استغرق جزءاً أساسياً من اهتمامي ومنذ فترة طويلة، وقد عبرت عن ذلك في كتابي الجامعي « محاضرات في علم الاجتماع»[1] الذي يدرس في أقسام الفلسفة وعلم الاجتماع في الجامعات السورية، وكتابي غير الجامعي « علم الاجتماع مبادىء أولية»[2]، ومن خلال تدريسي لمقررات «علم الاجتماع» والمنهج وطرائق البحث في علم الاجتماع، «والبحث الاجتماعي».

أولا- موقع ومكانة علم الاجتماع في نظرية المعرفة:

يتفق غالبية علماء الاجتماع على الأمر التالي، وهو أن هذا العلم مايزال في طور التكوّن والنمو. وأنه رغم تجاوزه القرن من الزمان مازال لم يأخذ صورته النهائية بعد، لافي إطاره المعرفي، ولافي إطاره الإيديولوجي، وحتى في إطاره التطبيقي.

يقول«روبرت ميرتون»: «يوجد في أمريكا خمسة آلاف عالم اجتماع وإن لكل منهم علم الاجتماع الخاص به»[3] ويكتب « ريمون آرون»: « يتميز

علم الاجتماع في الواقع بالبحث الدائم عن نفسه، ويتفق علماء الاجتماع كلهم ربما على نقطة واحدة، هي صعوبة تحديد علم الاجتماع»(٤). وفي كتابه «مبادىء علم الاجتماع» يقرر «هنري مندراس» «أنه مازال هناك حتى اليوم عدد من الناس يحكم على أن تدريس علم الاجتماع هو أمر سابق لأوانه، علم هو موضع جدل، علم في طريق التكوين ... » هذا هو التحذير الذي سجله» بوكليه ورافوت عام ١٩٢٦ ... والذي مازال بكل غرابة حياً»(٥).

من هذا المنطلق إن الحديث عن علم الاجتماع بمعنى «السوسيولوجيا» لايمكن أن يتم إلابعد استعراض تاريخ الفكر الاجتماعي السابق على علم الاجتماع الحديث«السوسيولوجيا» هذا الفكر المرتبط بالفلسفة عبر مراحل معرفية وزمنية تختلف الواحدة منها عن الأخرى. وهنا يمكن طرح السؤال: ماهو موقع علم الاجتماع في المنظومة المعرفية؟ ومن أين علم الاجتماع؟

إن الإجابة المحددة عن هذا السؤال تعيدنا بالحديث إلى نظرية المعرفة (العلم) عندما كانت تساوي الفلسفة، على افتراض أن الفلسفة هي أم العلوم. إذ كان الفيلسوف موسوعة معرفية شاملة تشمل جميع ميادين المعرفة العلمية.

ومع التطور الموضوعي للتاريخ البشري الذي رافقه تطور آخر في المعرفة العلمية(الوعي البشري أو الفكر) واتساع ميادين المعرفة العلمية، والحاجة إلى التخصص، وعدم قدرة الفيلسوف على استيعاب هذا التطور المعرفي انقسمت نظرية المعرفة إلى محورين أساسيين:

المحور الأول: محور العلوم الإنسانية (وهو مايهمنا هنا).

المحور الثاني: محور العلوم التطبيقية.

حيث شمل المحور الأول ميادين معرفية إنسانية نظرية كميادين الآداب والتاريخ والفلسفةوالعلوم الاجتماعية. ولاشك أن مسألة التطور

السابق التي أشرنا إليها عملية مستمرة تخضع وخضعت لها العلوم الإنسانية من خلال هذه الميادين المشار إليها.

وكذلك الميدان المعرفي المسمى(العلوم الاجتماعية)، حيث انقسمت في إطار التطور هذه العلوم إلى موضوعات أوميادين استقلت على شكل علوم لها هويتها الخاصة بها، ولها موضوعها الخاص ومؤسسها ومنهجها ... الخ.

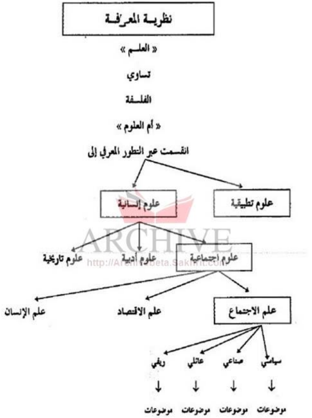
فبرز مثلاً علم دراسة الإنسان (الأنثروبولوجيا) وعلم النفس، وعلم الاقتصاد، وعلم الاجتماع.

ومن هنا أيضاً ظهر علم الاجتماع كميدان معرفي ضمن سياق نظرية المعرفة وتطورها.

وفي هذا الإطار لابد من الإشارة إلى قضية هامة وهي أن التطور المعرفي المرتبط بالتطور التاريخي الاجتماعي للبشر عمل« مستمر نحو المستقبل، ويخضع له علم الاجتماع الذي تطور هو الآخر وانقسم إلى ميادين عدة سميت ميادين علم الاجتماع كعلم الاجتماع الريفي والسياسي والصناعي والعائلي والمعرفي والديني ... الخ.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن علم الاجتماع هذا كعلم يدرس المجتمع الإنساني هو علم مستقل من جهة وغير مستقل من جهة أخرى. مستقل له هوية خاصة به، له حدود معرفية واضحة، له تعريف أوتعريفات محددة، له موضوع أو موضوعات محددة أيضاً، وله مؤسسون وكذلك منهج طرائق بحث...

وغير مستقل بأن واحد لأنه جزء متطور من نظرية المعرفة حتى الوصول إليه كعلم وبعد ذلك كميادين وموضوعات لهذه الميادين ولعل الشكل التوضيحي التالي يبين مضمون ماذكرناه...



ومما سبق يمكن الحديث عن علم الاجتماع وفق مقولة(العام، الخاص والوحيد) أنه مرة عام وأخرى خاص وثالثة وحيد.

وهذا مرتبط بنظرية المعرفة وتطورها التالي :

العام	الخاص	الوحيد
١ - نظرية المعرفة	العلوم الإنسانية	العلوم الاجتماعية
٢ - العلوم الإنسانية	العلوم الإجتماعية	علم الاجتماع(١)
٣-العلوم الاجتماعية	علم الاجتماع(٢)	علم الاجتماع العائلي
٤-علم الاجتماع(٤)	علم الاجتماع العائلي	علم اجتماع الأسرة الريفية وهكذا

أي أن علم الاجتماع هو عام في استقلاليته كعلم مستقل له ميادينه وموضوعاته ومنهجه ومؤسسوه. . كما يظهر في الفقرة الرابعة من هذا الشكل التوضيحي.

وهو خاص في إطار كونه جزءاً من العلوم الاجتماعية كما يتبين من الفقرة الثالثة. وهو وحيد كونه جزءاً من العلوم الإنسانية كما يتبين من الفقرة الثانية.

وتأسيساً على هذه المبادىء فالحديث عن علم الاجتماع ومصطلحاته العلمية يرتبط بتاريخ الفكر الاجتماعي والفلسفي عبر المراحل التالية :

١)- مرحلة الفكر الاجتماعي في الحضارات القديمة.

٢)-مرحلة الفكر الفلسفي - الاجتماعي اليوناني.

٣)- مرحلة الفكر الفلسفي - الاجتماعي الروماني.

٤)- مرحلة الفكر الاجتماعي في القرون الوسطى (عربياً وأوربياً).

٥)- مرحلة الفكر الاجتماعي في العصر الحديث (مدارس التفكير الاجتماعي).

ثانياً - الظاهرة الطبيعية والظاهرة الاجتماعية:

لقد جسدت المسيرة العلمية لظهور علم الاجتماع (السوسيولوجيا) علاقات شرعية محددة ترتب عليها ظهور أشكال من المعارف لعلها :

أ) علاقة الإنسان بالطبيعة وترتب عليها ظهور «العلوم التطبيقية».
ب) علاقة الإنسان بالآخرين (بالمجتمع) وترتب عليها ظهور «العلوم الاجتماعية».
جـ) علاقة الذات الجمالية بالواقع وترتب عليها ظهور «الفن»(٦)

وتحضرني هنا حكاية الخليفة«المأمون» الذي قام بتحديد الأشخاص اللازمين لإدارة الدولة في مختلف المجالات، وبعد أن انتهى من هذا التحديد، نذكر أمراً ما، فعضّ على إصبعه وقال: وإنني أحتاج إلى رجل شرطة يأتيني بأخبار هؤلاء جميعاً. إن رجل الشرطة الذي أراني بحاجة إليه هو «العلم العام» الذي يربط بين الجوانب المختلفة لهذه العلوم، ويمثل بالنسبة إليها«العلم» الذي يضعها في إطار الكلي. هذا العلم العام هو: «الفلسفة الاجتماعية».

إن العلوم كافة نشأت في أحضان الفلسفة، وإنّ آثار هذه النشأة ما تزال قائمة حتى اليوم، حيث يمنح خريجو معظم الجامعات في العالم درجة الدكتوراه في الفلسفة، ثم يليها التخصص العلمي(دكتوراه فلسفة في العلوم الطبيعية، في العلوم الاقتصادية... الخ). وكان لابد وان تمر فترة طويلة من التطور المعرفي حتى يظهر«العلم» من جهة وحتى يشق طريقه المستقل في صورة علوم محددة من جهة أخرى. يقول (كارل ماركس): « وحيث ينتهي التأمل في الحياة الواقعية يبدأ العلم الإيجابي تصوير النشاط العلمي والمجرى العلمي لتطور البشر، ويتوقف الحديث الفارغ عن الوعي، وتأخذ المعرفة الواقعية مكانها. وعندما يبرز الواقع تفقد الفلسفة كفرع مستقل بين فروع المعرفة وساطتها في الوجود، وفي أحسن الأحوال لن يكون لها سوى تلخيص النتائج العامة الكبرى والتجريدات التي تنتج عن مراقبة التطور التاريخي للبشر..»(٧)

إذاً: إذا كانت صفة «العلمية» الموسومة بها العلوم الطبيعية والاجتماعية، تميز هذا النوع من المعارف عن المعارف ماقبل العلمية، أوغير

العلمية، فإن صفة «الاجتماعية» تميز العلوم التي تتعامل مع الظواهر الاجتماعية. غير أن هذا لايعني بطبيعة الحال إلغاء الحدود والفواصل بين العلوم الطبيعية من جهة العلوم الاجتماعية والانسانية من جهة أخرى، لأن ذلك سيكون تغليباً للعام على الخاص، وسيكون مخالفاً للواقع.

إن التمايز بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية يعود إلى التمايز الموضوعي الموجود بين «الظاهرة الطبيعية» و«الظاهرة الاجتماعية» والذي يتجلى بصورة أساسية بـ:

١ - غياب الوعي في الظواهر الطبيعية وحضوره في الاجتماعية. «ففي الطبيعة بقدر مانضع جانباً رد فعل الإنسان فيها لايؤثر بعضها ببعض سوى قوى عمياء لاواعية، وفي تأثيرها المتبادل هذا تظهر القوانين العامة، وليس هنا أي هدف منشود. . أما في تاريخ المجتمع، فالأمر على العكس، فهنا يفعل الناس الذين لهم موهبة الوعي، ويعملون بتفكير، أوبعاطفة، وينشدون أهدافاً معينة، ولايصنع هنا شيء دون نية واعية، أوهدف منشود. .»(٨)

٢ - في الطبيعة يلاحظ التكرار. . ففي كل يوم تشرق الشمس من المشرق، وكلما تعرض معدن للحرارة فلابد أن يتمدد عند درجة معينة ويتغير وضع ذراته، وكل كائن بشري يمر على الدوام بمراحل تتكرر، وفق قانونية منتظمة وثابتة. . أما في المجتمع فالوقائع والأحداث الاجتماعية تتصف غالباً بطابع فردي إذ أن ظاهرة اجتماعية يستحيل أن تتكرر بنفس الصيغة مرتين متتاليتين.

فمثلاً إن للثورة قوانين سوسيولوجية بالتأكيد، وبموجب هذه القوانين يستطيع المرء أن يتنبأ بقيام الثورة، ولكن يستحيل أن تتشابه ثورتان في العالم بكل الدقائق والتفاصيل...

٣- لاتتسم الظواهر الطبيعية بطابع ايديولوجي، أوطبقي في حين تتصف العلوم الاجتماعية بصورة عامة بالصفة الايديولوجية. إن هذا لايمنع

بطبيعة الحال من الاعتراف بأن المصالح الطبقية والتأثيرات الايديولوجية تؤثر في التفسير الفلسفي لمعطيات العلوم الطبيعية، الأمر الذي أودى بالعديد من علماء الطبيعة، إما إلى ساحات المحاكم، أو حبال المشانق.

٤- وبشكل عام تتصف الظواهر الاجتماعية بأنها خارجية (سابقة في الوجود على وجود الفرد، ومتأخرة في الوجود عن وجوده) وهي ذات قوة آمرة قاهرة، وهي نوعية وذات جاذبية ونسبية ... الخ)(٩).

لقد دفع هذا الفارق الموضوعي بين الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية بالعديد من العلماء إلى انكار أو إلى التقليل من القيمة العلمية للعلوم الاجتماعية على اعتبار أن هذه العلوم:

- يغلب عليها الطابع الوصفي.
- ترتبط بالتحيز الايديولوجي.
- نتائجها وقوانينها ذات طابع احتمالي.
- يسيطر عليها الطابع الكيفي (مقابل الكمي في العلوم الطبيعية).
- يلعب العامل الذاتي دوراً بارزاً فيها، حيث يمثل الإنسان هنا من جهة موضوع الظاهرة الاجتماعية، ومن جهة أخرى مفسر ومحلل ومقيّم هذه الظاهرة، أي أن الإنسان بالنسبة للظاهرة الاجتماعية يمثل «الخصم والحكم» إذا جاز التعبير. وعلى المستوى الميثودلوجي، فإن أصحاب الرأي يرون أنه يستحيل إجراء التجارب الدقيقة والعلمية على الظواهر الاجتماعية، وذلك بسبب استحالة فصل عناصرها، وتطبيق مبدأ التكرار عليها. وإذن فإنه لايمكن الوصول إلى قوانين علمية دقيقة، في مستوى تلك التي تم التوصل إليها في إطار العلوم الطبيعية.

وهنا لااعتراض على خواص الظواهر الاجتماعية، وبالتالي للعلوم الاجتماعية التي تعكس الظواهر، إلا أننا نتحفظ تجاه الاستنتاجات الميثودولوجية التي تقلل من قيمة وأهمية العلم الاجتماعي والقانون الاجتماعي، قياساً على العلم الطبيعي، والقانون الطبيعي.

إن المشكلة الجوهرية هنا، هي القدرة على استيعاب الطبيعة الخاصة للمفاهيم والقوانين وللمقولات الاجتماعية. إن اختلاف الظاهرة الاجتماعية عن الظاهرة الطبيعية، يستلزم منطقياً وجود اختلاف في الطابع العلمي للمعارف المتعلقة بكل من هاتين الظاهرتين، دون أن يعني ذلك غياب صفة العلمية هنا.

ثالثاً- الصعوبات التي يعانيها نسق المفاهيم السوسيولوجية:

إن تحديد معاني الألفاظ هي من أهم الخطوات في العمل العلمي. ولكم أدى عدم تحديد المعاني إلى الوقوع في سوء الفهم والتفاهم. بل وأحياناً سوء التصرف ومن جهة أخرى فإن تحديد معاني الألفاظ هو شرط المعرفة العلمية الصحيحة، وكذلك شرط نقل هذه المعرفة إلى الآخرين.

لقد أشار عالم الاجتماع الأمريكي(جورج هوفانز) إلى أن «كل أستاذ تمر به أوقات مخيفة يشعر فيها أنه يعلم طلابه كل شيء، عدا ما يحتاجون إلى معرفته، كل شيء عدا الأساسيات ويحدد هوفانز هذه الأساسيات بأنواع الجمل المختلفة التي تظهر في كتب العلوم الاجتماعية والتي تساعد الطالب على التمييز بين القضايا الحقيقية والقضايا غير الحقيقية»(١٠).

إن صعوبة التعرف على القضية الحقيقية، وتمييزها عن القضية الباطلة أكثر ماتظهر واقع الحال، عند محاولة الكاتب أو الباحث وضع تعريف محدد جامع مانع للمفاهيم والمقولات التي سيستخدمها بصورة ثابتة أومتكررة في بحثه، أو أنه أصلاً بصدد معالجتها.

إن المفاهيم والمقولات هي كما يصفها(هيغل) بحق محددات الفكر، لأنها تمثل جملة الصفات الجوهرية التي تميز فئات الأشياء، وتعد بالتالي بمثابة الدرجات المتماسكة التي يتكون منها سلم المعرفة.

إن أبرز الصعوبات التي تعاني منها نسق المفاهيم الاجتماعية هي:

١- نسبيتها وعدم ثباتها الثبات الكافي لقيام بناء معرفي هو ثابت بدوره. إن مفاهيم العلوم الاجتماعية ومنها المفاهيم السوسيولوجية (الخاصة

بعلم الاجتماع) هي انعكاس للواقع الاجتماعي، للحقائق والوقائع الاجتماعية . وباعتبار أن هذا الواقع هو خاضع للتبدل والتطور المستمرين فإن هذه المفاهيم بدورها قد خضعت باستمرار للتطور والتبدل، وبكلمة أخرى، فإن المفاهيم الاجتماعية، تحمل إلى جانب صفة«الثبات» الضرورية صفة «النسبية» وذلك من الناحيتين: الزمانية والمكانية، وكذلك من الناحية الأيديولوجية. ولعل هذا مايفسر كلام (فريدرك انجلز) من أن «المفهوم لايعدو أن يكون نوعاً من الفرضية»(١١) فكلمة مجتمع كما يقول (ايفانز بريتشارد)(١٢) أو ثقافة أو عرف أو دين أوجزاء أوبناء أووظيفة أوسياسة أوديمقراطي لاتعني دائماً نفس الشيء لدى مختلف الأفراد أوفي مختلف المواقف.

٢- المسافة القائمة بين المفاهيم من حيث المعنى اللغوي والمعنى الإصطلاحي - تلك المسافة تضيق وتتسع استناداً إلى عوامل الزمان والمكان، وكذلك إلى الأثر الفعال الذي يلعبه العامل الايديولوجي في مجال العلوم الاجتماعية عامة، وعلم الاجتماع خاصة، فكلمة (ثورة) تعني شيئاً في المفهوم الاشتراكي، وتعني شيئاً آخر في المفهوم البرجوازي وتأخذ هذه المسألة طابعاً فاضحاً عندما يتعلق الأمر بنقل هذه المفاهيم من لغة إلى لغة فكلمة CULTURE الإنكليزية تترجم إلى العربية مرة(ثقافة) ومرة (حضارة) كما أن مصطلح CIVILIZATION تترجم بدورها مرة(مدنية) ومرة(حضارة). وهكذا تتغير معاني المفاهيم في الزمان والمكان (مفهوم الشرف في المجتمعات الشرقية والمجتمعات الغربية، وتغيره من فترة زمانية إلى فترة زمانية أخرى).

٣- تشربّها بمعان «عامية» ودارجة، كثيراً ماتختلط في معانيها العلمية وتشوّه صورتها المعرفية وبالتالي وضوح البناء المعرفي والنظري الذي سيشاد بالاستناد إليها، فكلمة مادية مثلاً تعني القيمة الاقتصادية للأشياء وتعني البنية التحتية للمجتمع وتعبر عن القيمة النقدية(النقود). . وكذلك مصطلح

اجتماعي فهو يعبر عن العام والخاص بنفس الوقت عبر معناه العامي الدارج.

٤- الميل إلى التشبيه واستعارة المفاهيم(هجرة المفاهيم بين مختلف العلوم ولاسيما العلوم التي اكتسبت مفاهيمها اعترافاً واسعاً سواءً على المستوى الأكاديمي أو الجماهيري. وبالنسبة لعلم الاجتماع بالذات وباعتباره الأخ الأصغر في العلوم فقد وجد نفسه يستعير تعابيرها ومصطلحاتها حتى ولوكانت لاتلائمه. مثله في ذلك مثل الطفل الأصغر في العائلة والذي يرتدي ملابس أخوته الأكبر والتي غالباً ماتكون فضفاضة وغير ملائمة له بشكل كامل).

٥- تنوع استخدام المفهوم الواحد، وتداخل المعاني بين المفاهيم المختلفة ولاسيما المفاهيم الشقيقة كالتداخل بين مفهومي النظام الاجتماعي والبناء الاجتماعي، والنظام الاجتماعي والمؤسسة الاجتماعية، ومفهومي اجتماعي ومجتمعي والنسق الاجتماعي والبناء الاجتماعي وغير ذلك من المفاهيم الأخرى.

لقد أحصى بعض الباحثين مثلاً(١٦٠)(١٣) تعريفاً لمفهوم الثقافة كما تم جمع(١٤٦) مفهوماً من المفاهيم السوسيولوجية الهامة في ثمانية كتب هامة في علم الاجتماع فتبيّن عدم استخدام هذه المفاهيم كلها في هذه الكتب«وإن (٥٥٪) منها لم تستخدم إلا من قبل اصحابها، أي أنها كانت مفاهيم محض شخصية»(١٤).

نعم يشكل الوضع المعقد للمفاهيم الاجتماعية أزمة حقيقية في علم الاجتماع وخاصة عند تحديد تعريف دقيق له.

لقد تمت «دراسة عن تعريف علم الاجتماع»(١٥) لدى علماء اجتماع مشهورين تضمنت جمع(٨١) تعريفاً لعلم الاجتماع، تغطي الفترة الزمنية من(١٩٠٠) حتى الوقت المعاصر، وتغطي من الناحية المكانية عدداً من الأقطار الأوربية والأمريكية.

وتم تصنيف هذه التعريفات وفق معيارين الأول يتعلق بالمضمون وكانت نتائجه :

-(٢٣) كاتباً يمكن تلخيص وجهة نظرهم في التعريف الذي أورده اثنان منهم لعلم الاجتماع «علم الاجتماع هو العلم الذي يدرس الجماعات والعمليات الاجتماعية لهذه الجماعات، والإنسان بوصفه عضواً في جماعة، وذلك بهدف تحسين أحوال الجماعات » .

- (١٧) عالماًاجتماعياً عرفوه بأنه «السعي إلى تحقيق المعارف كافة الموجودة عن السلوك البشري في المواقف الاجتماعية ... » .

- (١١) عالماً عرفوه بأنه «علم الظواهر الاجتماعية» .

-(٩) علماء لم يتعرضوا أصلاً لموضوع علم الاجتماع ... وهكذا.

والمعيار الثاني يتعلق بالشكل وكانت نتائجه أن (٤٧) عالماً من الـ (٨١) قد تجاهلوا هذه المسألة نهائياً، واكتفوا بالإشارة إلى أن علم الاجتماع هو علم عن المجتمع، و(٣٤) عالماً رأوا أن علم الاجتماع هو علم قوانين النشاط البشري.

ويمكننا أن نضيف إلى هذه القائمة الطويلة عدداً آخر من الشواهد التي تلقي مزيداً من الضوء على «أزمة المفاهيم» في علم الاجتماع، ولاسيما تحديد مفهوم نفسها أي تعريفها وهذا يعني أمرين متلازمين: تحديد موضوع، ومهام ومنهاج علم الاجتماع، وثانياً تحديد علاقة علم الاجتماع بالعلوم الاجتماعية الأخرى بما في ذلك الفلسفة الاجتماعية.

وبعد . . إن قضية المصطلح في العلوم الإنسانية وغير الإنسانية تحتاج إلى وقفة يمحص فيها الباحثون على اختلافهم ماهية هذه القضية وأعتقد أن هذه الوقفة تتطلب وضع معايير وأسس لتحديد تلك الماهية.

ولعل منها علاقة المفهوم العلمي أياً كان مجال تخصصه بالجذر اللغوي له، وعلاقته بالمعنى الأجنبي في اللغات غير العربية وعلاقته في دائرة الاختصاص والتخصص المعرفي (ضمن العلوم الإنسانية والعلوم التطبيقية)

الهوامـــش والمراجــــع

١- د. عدنان مسلم : «محاضرات في علم الاجتماع»، جامعة دمشق، ١٩٩٤.

٢- د. عدنان مسلم، د. عماد الأسد: علم الاجتماع مبادىء أولية، دار كنعان دمشق، ١٩٩٦.

٣- ج. أوسيبوف: «قضايا علم الاجتماع، دراسة سوفيتية نقدية لعلم الاجتماع الرأسمالي، دار المعارف، مصر، ١٩٧٠، ص٦٤.

٤- ريمون آرون: «صراع الطبقات»، بيروت - باريس، ١٩٨٠، الطبعة الثانية ص٩.

٥- هـ. مندراس: «مبادىء علم الاجتماع» ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، بلا تاريخ، ص٧.

٦- د. محمد الزعبي: «علم الاجتماع العام والبلدان النامية»، مطبعة خالد بن الوليد، دمشق، ١٩٨٧ ص ٣٨.

K.MARX.,F.ENAELS:MEW.BD3,BERLIN,1969,P21-٧

وانظر أيضاً د. محمد الزعبي، المصدر السابق، ص٣٩

٨- فريدريك انجلز: «لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية»، دمشق بلا تاريخ، ص٨٦.

٩- د. محمد صفوح الأخرس: «علم الاجتماع» المطبعة الجديدة، دمشق، ١٩٨٤، ص٢٤.

١٠- ج. هومانز: «طبيعة العلوم الاجتماعية» في: د. محمد صفوح الأخرس، العلوم الاجتماعية، طبيعتها، ميادينها، طرائق بحثها، دار الفكر، دمشق ١٩٧٢ ص ٢١ - ١٢٢.

١١- ورد في كتاب د. محمد الزعبي: «علم الاجتماع العام والبلدان النامية» ص٥٥

١٢- ايفانز برتشارد: «الأنتروبولوجيا الاجتماعية» أحمد أبو زيد، الطبعة الخامسة الاسكندرية، ١٩٧٥، ص٧.

١٣- رالف لنتون: «الأنتروبولوجيا أزمة العالم الحديث» - بيروت، نيويورك، ١٩٦٧، ص١٤١.

١٤- ورد في كتاب د. محمد الزعبي، «علم الاجتماع»، ص٥٦.

١٥- إزماند كوفييه: «مدخل إلى علم الاجتماع»، بيروت، ١٩٦٠، ص١٤٤.

* * *

الدراسات والبحوث

الجنس البشري من منظور التاريخ

بقلم: إيفان كوفالشينكو
ترجمة : محسن رنجوس

الاتجاهات الأساسية في فلسفة التاريخ الضخمة والمتنوعة كلها تدعي المنهج الأساسي والشامل للبحث في المعنى المتعلق بالعمليات التاريخية- الاجتماعية وكذلك المبادىء والطرائق الرئيسية لدراستها. هذا ينطبق بصورة خاصة على علم الاجتماع الماركسي الذي ظل دائماً يلح على

*) محسن رنجوس: باحث من سورية، يهتم بالترجمة، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

الطبيعة الشمولية للمسألة. لكن خلال عقود عديدة من الزمن عملت هذه النظرة الشائعة لكل الاتجاهات الأخرى في فلسفة التاريخ الى دفع تركيبة من أفكار متنوعة الى الخلفية. وفي أفضل الأحوال كانت مثل هذه التركيبة تفتقر الى الاتساق.

إن تركيب النظريات، والبحوث، والطرائق، والآراء الثابتة، هي جزء عضوي من التقدم العلمي في ميادين المعرفة كلها واذا ماكانت المعرفة التاريخية كتركيب أمراً لامفر منه للتغلب على الأزمات المالية والتي كانت دليلاً واضحاً لعقود عديدة. فإن هذا الأمر ينطبق على كل من تاريخ روسيا وتاريخ العالم بشكل عام وبالتساوي. إن مايدور في خلدي ليس كساداً أو انحطاطاً في علم التاريخ، بل إني لأعزو ذلك الى ما يرينا إياه الاستقطاب النظري وعلم المنهج «الطرائقية- الميثودولوجية»، والبحوث، والآراء التاريخية الثابتة التي أنشؤوها، وهذا ما أتلف بمفرده كثيراً من المعاني المتكاملة للمعرفة التاريخية.

إن كل الاختلافات النظرية، والميثودولوجية «الطرائقية» لاتوقف الدراسة لحقيقة المعاني الماضية، والمعلومات الملائمة للعملية التاريخية الاجتماعية ولاتجاهاتها العامة. وفي الحقيقة نحن في الوقت الحاضر نلتفت الى الماضي لنتعامل مع المشكلات التي نواجهها، وهذا الأمر هو ضرورة اجتماعية موضوعية تجعل المعرفة التاريخية عملية متكاملة.

الحقيقة، إن التزايد الدائم في الانحرافات السياسية والأيديولوجية هو سبب رئيسي من أسباب المواجهة، بل وهي العلة التي أثرت في المعرفة التاريخية في القرن العشرين، ثم أصبحت أكثر حدة في النصف الأخير لهذا القرن.

في الحقيقة كان هذان الاتجاهان دائماً باديين للعيان. وفي زمن الحكم السوفياتي كان للتناقض بين الماركسية والاتجاهات الاجتماعية الأخرى

طبيعة خاصة. لقد قدمت الأيديولوجيا الماركسية الرسمية للدولة على شكل عقيدة مبسطة كثيراً، وعلى أنها حقيقة مطلقة تماماً. وهذا مامنع أية محاولات ابداعية للنظرية الاجتماعية الماركسية التي كان عليها أن تأخذ في حسابها التقدم العام لفلسفة التاريخ. وماأكثر المحاولات التي جرت لعرقلة هذا التقدم، لكن الأدهى من ذلك أن مثل تلك المحاولات الابداعية كان ينظر اليها كأخطاء سياسية وينجم عنها كل أنواع القمع. هذا نفسه هو مامنع أية درجة من درجات التغيير في البحث التاريخي- الاجتماعي وسد الطرق أمامها في العديد من ميادين البرهان العلمي. هذا الأمر ينطبق بشكل خاص على التاريخ السوفياتي وبعض ميادين التاريخ الحديث والمعاصر.

لقد عانى التفكير التاريخي العالمي، ككل، من الانكفاء والانحسار، مما دفع بالاتجاهات اللاماركسية الى التطرف. الأمر الذي أدى الى كبح وتشويه الدراسات التاريخية. فالحرب الباردة الطويلة الأمد خلقت أزمة في مايتعلق بالتأريخ الرسمي للعالم. وهي الأزمة التي تفاقمت سوءاً الى درجة هددت بايقاف المعرفة التاريخية كوحدة متكاملة شاملة والغائها من الوجود. لكن في الحقيقة لم يكن هذا اخفاقاً وانقطاعاً شاملاً على الرغم من أن علم التاريخ قد فقد الكثير من مصداقيته. وماتزال العديد من الميادين المحددة للمعرفة التاريخية في هذا البلد أو في الخارج هي بمثابة انجازات معتبرة ومحققة. لقد تطورت الميتودولوجيا «علم المنهج» بشكل ناشط: الحواسب، طرائق قياس البحث التاريخي وكانت المسابر الأكثر شأناً، كما اقترن استخدامها الواسع بالاتجاه النظري الاصلاحي وبالبحوث الميثودولوجية التي سوف تنقذ علم التاريخ من الأزمة وتسمح له بأوسع تطور.

اليوم نضجت الشروط لذلك: اذ لم يعد هناك حرب باردة، لهذا فإن عمليات الاستقطاب والجذب السياسي لم تعد ضرورية مع أنها لايمكن أن تُمسح كلياً، طالما هناك أشكال اجتماعية متنوعة ماتزال موجودة في هذا

العالم. إن التاريخ كعلم قد وصل الى أقصى حد من التحسن الذي يمكّن من العمل، ويقتضي استقطاباً حاداً للبحث في القدرة على التركيب التاريخي الفلسفي، الذي وصل الى أفضل مستوى من القدرة على تأليف وصياغة المفاهيم.

إني مقتنع قناعة تامة بأن علينا أن نتخلى عن النظريات المطلقة والطرائق التطبيقية على وجه العموم. لأن العمليات الاجتماعية والتاريخية لاينضب تنوعها، ومن المستحيل أن توصف من قبل نظرية مشوشة أو غير واضحة. والفكرة نفسها عن قابلية التطبيق تبعد التقدم الممكن للمعرفة التاريخية.

وعلى المرء أن يأخذ بعين الاعتبار أن أية نظرية تقوم بالأساس على العلم وعلى الحقيقة التاريخية أكثر مما تقوم على البنى المعدة مسبقاً والحقائق المبعثرة. مثل هذه «النظرية» تحتوي عنصراً منطقياً ما وبالتالي فإنها تسهم في تقدم الفكر الاجتماعي. إن الدمج بين المادية والجدلية «الديالكتيكية» هو العنصر المنطقي والمعقول للماركسية كتطبيق لدراسة التاريخ. وفي الوقت نفسه فإن لأية طريقة من طرائق المعرفة فوائدها واستخداماتها.

كما إن أية نظرية تاريخية فلسفية تسمح بأن تبني تصوراً تاريخياً، وبالتالي فإنها محددة حتماً ضمن منظورها التاريخي. وبكلمات مختصرة أخرى، إن الوصف النظري- المادي لماهية العلاقات الاجتماعية ينضوي ضمن تحديدات تاريخية معينة حقيقية. التعريف الماركسي للرأسمالية هو «حقيقة صحيحة» بالنسبة الى حالة «المنافسة الحرة» التي سادت القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. فإما أن نتهم الماركسية بالقصور عن التنبؤ بالتبدلات الجارية في الرأسمالية، أو أن نرفضها على هذه الخلفية.

وبوضوح فإن النظريات والأفكار والتصورات يجب أن تقيَّم على أساس مافعلته في الواقع بالمقارنة مع أسلافها من النظريات التي فشلت فيما تفعله.

وأخيراً فإن أية نظرية اجتماعية، أو تصور تاريخي معين؛ له أخطاء واخفاقات ذات جذور عميقة. فالماركسية مثلاً كانت مخطئة عندما تكلمت عن الطبقة العاملة، وازدياد الافقار المطلق والمحتم في ظل التطور الذي تسير فيه الرأسمالية.

لسوف يستخدم المؤرخون وعلماء الاجتمـاع الآخرون في المستقبل تحليلات تفصيلية ليطابقوا النظريات، والبحوث، مما سيسمح بدراسات أكثر عمقاً لكل من العالم من طرف، والعملية الاجتماعية الروسية من طرف آخر.

كما سيفككون مختلفَ النظريات، والطرائق، وسيعيدون تركيبها بدلاً من التخلي عنها. وهكذا ستعامل الماركسية، وفي الغالب سوف تحل هذه الدراسات محل البحوث المثالية وغير الموضوعية.

لقد كان من المناسب دائماً تصنيف مجمل متطلبات البشرية ونماذج نشاطها. وكان ذلك هو الطريق المؤدي الى مبادىء المنهجية الرئيسية ومقاربة دراسات الماضي؛ الأمر الذي أولاه اهتماماً خاصاً كل من الاختصاصيين في فلسفة التاريخ، والمؤرخين أنفسهم.

على المستوى العام نفسه يمكن أن يختصر الأمر بكلمتين: مختلف حاجات الانسان ونماذج نشاطه هي إما «فردية» أو «اجتماعية». وتُرتبط بالجنس البشري ككل. وبالتالي فإن مبادىء البحث المرافقة هي: «نفسية- فردية- اجتماعية» وتطبق على الجنس البشري ككل.

تنظر الماركسية التاريخية دائماً الى الطبقة الاجتماعية، أو الطبقة ببساطة كطبقة رئيسية، كما تعتقد أن «الذاتي- الفردي» يسير كتفاً الى كتف مع «الاجتماعي». لذلك من الواجب أن تخضع «الذاتي- الفردي» الى «الاجتماعي». كذلك تنظر الى الفوارق الاقتصادية- الاجتماعية على أنها هي المركزية. والصراع الطبقي هو محرك التاريخ. من هنا فإن «الذاتي- الفردي» كان يفتقر الى «اجتماعيته» التي كانت تحت التقييم والاستنتاج.

أما النهج المتعلق بالجنس البشري ككل فلم يعره أحد الانتباه الكافي مما عطل دراسة العديد من الظواهر والعمليات بما في ذلك تاريخ الدولة ومؤسساتها في المكان الأول. والحقيقة أن كل نماذج الدولة ماقبل «السوفياتية» كانت توصف على أنها ضد الشعب. وأنها كانت موجودة لحماية الطبقات الحاكمة تقريباً. أما كون الدولة هي تعبير، والى هذه الدرجة أو تلك عن المصالح العامة وحماية لها، بما في ذلك الكتلة الجماهيرية العامة فأمر لم يناقش بالتفصيل قط، ما عدا دور تلك الدولة في الدفاع عن نفسها ضد الغزو الأجنبي، ولأنه كان بغير أرضية ملائمة فإن تاريخ الدولة السوفياتية كان في الكفة المقابلة لكل النماذج التاريخية الأخرى للدولة.

في الفترة الأخيرة صححت هذه الانحرافات بالتدريج، الأمر الذي أدى الى بعض التبسيطات: اذ غالباً ما حل المنهج الانساني العام محل المنهج الطبقي الاجتماعي.

ومن الواضح أن هذا لايقوم على أساس حسي ملموس شأنه شأن استبدادية المنهج الطبقي الاجتماعي السابق. المشكلة هي: كيف لنا أن نجد النقطة الوسط ونتخلص من كل المتطرفين. قبل كل شيء علينا أن نضع الأسس للفهم المتكامل والصحيح لمسألة التوازن بين الذاتي - والاجتماعي وما له علاقة بالجنس البشري ككل سواء في سيرورة التطور التاريخي الاجتماعي من جهة ودراسته من جهة أخرى.

هذا يخلق ولاشك بعض المشكلات الصعبة والمحيرة، وسنضطر الى أن نستبين نشاط «الانسان» في التاريخ، في «فرديته» وفي تجمعاته، في جمهرته المجتمعية، وفي أشكاله البشرية، في علاقته مع السلطة، وفي مؤسساته مع قادته وفي ترابطاته بين العفوي من طرف والمنطقي المعقول من طرف آخر.

دعنا نلق نظرة على «الفردية» التي غالباً ماتعرضت للتبسيط وظل

معناها غير واضح . إنني أعتقد أن وصف أية شخصية لايمكن أن يكون محدداً أو مقتصراً على مجموعة حقائق سيرتها الذاتية والملخص العام لموقفها الاجتماعي . والقول بأن الموقف الاجتماعي تحدده الى درجة كبيرة سمات الشخصية وصفاتها يهمل في أكثر الأحيان . ولكي نفهم بشكل أوضح الحوافز الكامنة خلف الموقف الشخصي علينا أن نسبر غور الشخصية ؛ مواصفاتها، تفكيرها، أخلاقها، وسيكولوجية الشخص التي تبت بأفكاره عن الواقع، نظرته لذلك الواقع، وأفعاله . وخارج تحليل كهذا يستحيل أن نفهم لماذا كان البروفسور «بوغدين» المؤرخ الروسي المشهور المنحدر من عائلة من الأقنان السابقين، مؤيداً عنيداً للنظرية الأممية الرسمية، بينما «هيرزين» المنحدر من أصل أرستقراطي تحول الى رجل ديموقراطي . مانحتاجه هنا هو «المنهج الانتروبولوجي التاريخي» وطرائق البحث المناسبة . هذا العمل هو مهمة متممة لما قدم في اطار التاريخية الروسية وهو أمر لم يعطه أكثرية المؤرخين حق قدره .

الحقيقة، يجب عدم التقليل من شأن «الفردي» أو التقييم على أساس الجانب الاجتماعي ودوره في صياغة الشخصية ومايتركه من تأثير على نشاط الشخصية وفعاليتها .

في الوقت نفسه، مشكلة الجانب «الاجتماعي» في التاريخ ليست أقل تعقيداً . ولا نستطيع أن نصغرها الى «اقتصادية- اجتماعية» فقط . إنها تتضمن كل مجالات النشاط البشري حين تطبق على الطبقات، والشرائح، والفئات الاجتماعية . كما أن الغاء «الفردي» لصالح «الاجتماعي» أمر خطأ، اذ تقتصر النظرة على ماهو «اقتصادي- اجتماعي» في الفرد فقط .

هنا يجب أن يشار الى جملة المستويات المترابطة، أو المراحل المتداخلة التي يجب أن نميزها في العملية المعقدة للفعالية السياسية العملية، والأيديولوجية النظرية :

أولاً، على مركّب الأفكار الذي يعكس المنهج المتبع في بحث ظواهر التطور التاريخي ومشكلاته أن يكون مدروساً بإتقان وهذه مهمة دائرة ضيقة من المعنيين. فالأفكار والنظريات، بعد كل شيء، وأياً كان ماتبشر به، لاتستطيع أن تؤثر في مسار التاريخ طالما ظلت في النطاق النظري، مع ذلك، الأيديولوجيون والمنظرون يعكسون تماماً مستوى التفكير في المجتمع، وهذه سمة هامة، لكن من المحتمل أن تظل أفكارهم ونظرياتهم إما مطبقة في مجالات محددة، أو غير موظفة جيداً.

يمكن للأفكار أن تتحول الى أشياء عملية حين تشكل دفعاً للحركة الاجتماعية، أي حين تقرر الطبقات الاجتماعية تحقيقها عملياً. فالمجتمعات أو الأحزاب حين تتحد في حلقات ينتج عن ذلك ارتقاء في أفكارها وانضواء العديد من الناس تحت أولويتها. وهذا مايحرك الأشياء الى المستوى الثاني، أو المرحلة الثانية من الحياة الاجتماعية. إن النجاح يعتمد على المقياس، والمقياس يتقرر بفعل الأفكار وبمدى اجتماعيتها وسحرها وجاذبيتها، وبوضوح أهدافها ومهماتها. فكل انسان يعرف أن الأفكار تصبح قوة مادية حالما تعتنقها الجماهير بثبات وماتزال أوسع الحركات الشعبية تعكس الحاجات والمتطلبات الاجتماعية وتقدم لها البرامج والطرق.

أما التحولات الاجتماعية كنشاط عملي فهي نطاق آخر: الطبقة الحاكمة، الدولة، وقبل كل شيء الناس الذين بيدهم مقادير الأمور. في هذه المرحلة يتوقف الكثير على مقدرة قادة الحركات الشعبية على اقناع الناس الذين هم فوق بأن برامجهم عملية والتحولات باتت ناضجة.

ذلك أننا عندما نضع الاعتبارات العليا في الحسبان فإن هذا سيساعد المؤرخين على تجنب التمسك بأغلب المشكلات الصعبة.

على سبيل التوضيح، هنالك جبال حقيقية من أكوام الأوراق التي تناقش «هيرزين» و«تشيرنيشيفسكي» وديموقراطيين ثوريين آخرين في روسيا

ممن وافقوا على فكرة «الأوتوقراطية» أو الحكم الفردي الذي يلغي نظام «القنانه- العبودية» بدلاً من أن يفضلوا المنهج الثوري. هذا الأمر أثار مناقشات لانهاية لها عن العلاقة بين الليبرالية والديمقراطية في مواقعهما . . الخ. وكان بسيطاً جداً خلال تلك الفترة. لقد أرادوا نظرياً طريقاً راديكالياً ثورياً: رصيناً وذا أشكال شعبية حقيقية مدركين أن نظريتهم لايمكن تطبيقها ضمن الشروط القائمة آنذاك، فكان كل مااستطاعوا فعله هو أن يدفعوا الحكام نحو تحسين شروط حياة الريفيين نحو الأفضل، وبذلك لاتظل هناك اعتراضات أو تناقضات.

هاهو المكان الذي نناقش فيه دور الصراع الطبقي. لقد كان الصراع الطبقي قوة محركة عظيمة خلف التطور التاريخي. لكن، بادىء ذي بدء ليس صحيحاً تماماً أن تختزل القوى المحركة الاجتماعية كلها الى مجرد صراع طبقي ولاشيء سواه كما أنه ليس صحيحاً أن يفسر التاريخ على أنه مجرد صراع مستغَلين ضد مستغِلين، بل علينا أن نؤمن بأن الاحتجاج الاجتماعي والصراع الاجتماعي من القوى المحركة للتطور الاجتماعي بأوسع مدى وأثر وأنّ أي صراع للفئات الاجتماعية يسرّع التقدم الاجتماعي هو قوة محركة. لقد كانت الطبقة البورجوازية الناشئة تحارب ضد هيمنة طبقة النبلاء، والطبقة الاستبدادية والاقطاعية في تاريخ الرأسمالية الناشئة. ولم يكن ذلك أقل مغزى من صراع الريفيين ضد الاقطاعيين.

ثانياً، علينا أن نحذف بالكامل التبسيط الشديد للصراع الطبقي على أنه اجراء دفاعي، فالكتب المدرسية الحديثة ووسائل الايضاع المتعلقة بتاريخ روسيا تصر على أن الضغط على الفلاحين جعل من موقعهم أكثر سوءاً، وجعل الصراع الطبقي يتفاقم سوءاً خلال الألف سنة الأخيرة ولايملك المرء إلا أن يدهش للامبراطورية العظيمة التي تكونت وطورت أقاليم شاسعة. فحسب منطق الكتب المدرسية كان عليها أن تخفق وتتحول الى خرائب.

الشيء الرئيسي هو ؛ اذا كان الصراع الطبقي اجراء دفاعياً محضاً، فإنه لايستطيع تحريك التاريخ وحده . لكنه كان في الحقيقة قوة محركة، هدفت الى تلبية كاملة للمتطلبات المتنامية والمصالح المتزايدة، كما أجبرت القيادة الحاكمة، والدول لأن تسرّع التطور التاريخي الاجتماعي بشكل منسجم ومتناغم .

يتبع هذا بالضرورة أن مشكلة الصراع الطبقي وتأثيرها على التطور التاريخي، يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار على نطاق أوسع من ذي قبل . كما أن دور العامل الاجتماعي في التاريخ يتطلب بحثاً وتمحيصاً خاصاً . واحدى المهمات الرئيسية هي أن تكشف الى أي مدى تم فهم واستيعاب مشكلات العدالة الاجتماعية في كل مجالاتها نظرياً والى أي مدى تحققت عملياً من قبل الناس في قمة المجتمع وكيف أثرت على النتائج . هذا الأمر سيقدم تحليلاً أكثر عمقاً للعمليات والظواهر .

هاهنا المثال التالي : في عام ١٨٦١ ، بينما كان يعد للاصلاح الريفي، ركز أولئك الذين أرادوا أن يقضوا على نظام القنانة كلياً، وعلى رأسهم جميعاً «الكسندر الثاني»، على التوتر الاجتماعي في الريف الذي كان مهيأ لانتفاضة فلاحية أخرى . ذلك أنه في أواخر عام ١٨٥٨ كان قد تقرر أن يلغى نظام «القنانة» لتخفيف الضغط . كما قدم اقتراح للسلطات المحلية من أجل منع التمرد والثورات يشرح للفلاحين ماالذي ستفعله لتحسين مراكزهم فيما يتعلق بحقوقهم الشخصية ونشاطاتهم الاقتصادية[1]، أي بشكل كلي، فقد كان الهدف هو ارضاء الفلاحين وضمان الاقطاعيين، والحفاظ على السلطة المحلية قوية لاتمس .

وبكلمة أخرى فإن ماتم أخذه بالحسبان هو السياق الاجتماعي في الريف والحلول المناسبة المقترحة .

إن اصلاح «ستوليبين» الزراعي اتخذ سلوكاً مختلفاً؛ لقد اختصر

«بيوترستوليبين» طرائقه وأهدافه فكتب يقول: «لاتوزيع أراضي عشوائي، ولاجهد لتهدئة المتمردين- التمردات تقمع بالقوة. وقدسية الملكية الشخصية يجب أن تحترم»[٢]. كما أضاف: «إن رهان الحكومة هو من القوة والكفاية، أكثر مما هو من الضعف والوهن»[٣]. مما يبين أنه لم تتخذ أية خطوات لتهدئة التوتر الاجتماعي.

مايبدو للعيان هو نتيجتان مختلفتان: انجازات بناءة وكبيرة في الحالة السابقة، وفشل في الحالة اللاحقة.

إنني أعتقد أنه لابد من الأخذ بالحسبان الترابط بين «العفوي» و «المعقول» في النطاق الاجتماعي. وأكثر من ذلك غالباً مانجد أن المفاهيم نفسها لاتؤول بطريقة ضيقة وحسب بل تتخذ على أنها حضور أو غياب الوعي السياسي، الحاجات والمصالح المادية، وكذلك طرائق ووسائل تلبيتها.

من الواضح هنا أنه ينظر لصراع الفلاحين ابان حكم الاقطاع على أنه صراع عفوي، بينما ينظر لصراع الحركة العمالية في زمن الرأسمالية الناشئة على أنه صراع نابع من الوعي. هذا المنهج هيمن الى درجة أدينت معها كافة المحاولات الفردية في الاتحاد السوفياتي لمناقشة الترابط بين «العفوي» و«العقلاني» في الحركة العمالية في عصر الثورات الروسية.

والحقيقة، أن «العفوي» و«العقلاني» مترابطان بطريقة من الطرق بالوعي السياسي. مع ذلك وبالاجمال فإن كلاً منهما ذو طبيعة واسعة كثيراً. وهذا يمكن أن يفسر بالطريقة التالية: إن «العقلاني» يدرك عقلياً ويتجلى بوضوح على شكل مصالح وحاجات، أهداف وأفكار، وكذلك وسائل وطرائق تؤدي اليها. و«العفوي» هو صورة اجتماعية سيكولوجية للواقع، واستجابة عفوية غير مخطط لها قائمة على أفكار وقيم ذهنية يومية ثابتة، وعلى نقاط علام تهدي وهلم جرا... اذن «العقلاني» و«العفوي»

شكلان للادراك العام أي للايديولوجي العقلاني والسيكولوجي الذهني.

ماسبق يرينا دينامية أكثر ويتخذ شكله بين فئات وطبقات اجتماعية متنوعة تحت تأثير الأفكار والنظريات التي تعكس مصالحها وحاجاتها بأكمل طريقة ممكنة. وهو يتشكل بتأثير كافة أنواع العوامل الطبيعية، التاريخية، الثقافية، الإثنية، الدينية، والعوامل الأخرى على السلوك الفكري والاجتماعي الذي يجعل تجليه عفوياً.

يركز «التأريخ السوفياتي» (من التاريخ الروسي، في المقام الأول) على ماهو ايديولوجي عقلاني مرتبط بالوعي، في حين ينبغي الاعتراف أن ماهو نفسي- اجتماعي ترك دائماً تأثيره على مواقف وأفعال الطبقات الاجتماعية ولايمكن تفسير أية عملية أو ظاهرة اجتماعية خارج نطاقه.

في النصف الأخير من القرن الثامن عشر، والنصف الأول من القرن التاسع عشر، نوقشت مسألة الغاء العبودية في روسيا على نطاق واسع. وكان الاقطاعيون يحتجون كثيراً بأن الفلاحين الأحرار غير قادرين على أن يحموا اقتصادياتهم دون اشراف الاقطاعيين، وإن ذلك سيسبب الاخفاق والفشل للزراعة، وللتركيب الاجتماعي في القرية. هذه كانت نظرة تلك الفئة الضيقة وقد وصفت بصورة صحيحة كذلك لكن كان يوجد الكثير الكثير خلف تلك النظرة: لقد أشرف الاقطاعيون على حياة سكان الريف طوال قرون عديدة مما خلق صورة ذهنية معينة، من الصعب أن يتخلص منها المرء طوعاً.

هناك مثال آخر: كثير من الدارسين للحياة الروسية بمن فيهم المؤرخون كانوا دائماً ينظرون للعادة الروسية المشهورة؛ وهي قبول الأمر الواقع كما هو على أنها مظهر من مظاهر السمات السلبية، شأنها شأن، (اللامبالاة، عدم الاحساس بالمسؤولية، السلبية تجاه كل مايجري، الافتقار للتنظيم.. الخ) في حين أن هذه السمة هي شكل من أشكال التفاؤل،

الصبر، الأمل بالأفضل في أسوأ الحالات الممكنة. موضوعياً يمكن أن نرى أن هذا نتج عن الشروط الطبيعية القاسية وغير المناسبة للزراعة. ففصل الزراعة القصير يتطلب بذاراً متأخراً لتجنب التلف المحتمل بسبب صقيع فصل الربيع، والتأخر في البذار يسبب خطراً على المحصول الذي لم ينضج قبل مجيء فصل الخريف. كما أن البذار المبكر يتعرض للخطر بفعل الصقيع الذي يمكن أن يحدث في المناطق الوسطى ذات التربة السوداء حتى منتصف شهر حزيران. إذن التصرف الصحيح هو أن نبذر في الوقت الأمثل ونتأمل النتائج الأفضل. قرون عديدة من هذه الممارسة قد أقنعت الأمة بالتالي من أنه لاالقياصرة ولا الله قد قدما أية مساعدة.

إن الذهنية والادراك النفسي- الاجتماعي للواقع والسلوك الذي أديا اليه هما العوامل الرئيسية والقوة الحافزة للتقدم التاريخي الذي يتطلب التمحيص والدقة، وهو اليوم احدى المهمات المستعجلة والملحة.

فالنطاق الواسع من المشكلات المتعلقة بالجماهير والقادة، بالغوغاء والأبطال، ترتبط حتماً بمشكلات العقلاني والعفوي. وأعني بالجماهير جموع الناس الذين يعملون بطريقة عقلانية، وتوحدهم مصالح مشتركة وواجبات محددة.

هنا انصهرت الجماهير عبر عملية طويلة ومعقدة ووجهها قادة عقائديون وسياسيون اعتمدوا على اللب الاجتماعي المنظم. لقد اهتم المؤرخون دائماً بهذه العمليات، وأعاروا انتباهاً أقل الى مشكلة «الغوغاء/ الأبطال) رغم الحقيقة القائلة: إن الظاهرة الاجتماعية هي تلك التي تتوفر لها أدلة كافية وتؤثر بالعملية التاريخية تأثيراً ظاهراً.

هنا علينا أن لانفهم «الغوغاء» على أنهم فلاحون ينهبون بيت اقطاعي أو أنصار لاعبين أفلت زمامهم في ملعب لكرة القدم. بل أي اجتماع لعمال تعاونيين أو أي تجمع سياسي عفوي آخر يمكن أن ينعت بهذه الكلمة. اجتماعات كهذه غالباً مايمكن أن تكون رسمية وبليدة قاتلة تماماً أو العكس

يمكن أن تكون انفعالية جداً ومغرقة في تطرفها. في كلتا الحالتين توجد تلقائية، منفعلة في السابق وفاعلة في اللاحق. لكن مايحول «الغوغاء» الى «جماهير منظمة» هو عقلانيتها وتصرفها المبني على الحجة والمناقشة.

إن التصرف الفردي للغوغاء ينجم عن نمطها النفسي الخاص بها. فالاحساس الفردي بالمسؤولية يكون قبل كل شيء متبلداً أو مفقوداً، والتحكم الذاتي بالنفس يكون ضعيفاً أو غائباً بالكامل. والفرد لايكون لديه أي مخاوف من الافراط سواء بالانفعالية أو السلبية. ثانياً. في جمهور الغوغاء، يفقد الفرد قدرته على اتخاذ أي قرار حول طريقة التصرف. بل هو يفعل مايفعله الآخرون. وهذا بوضوح يعزز دور الأبطال أو القادة. فسيرورة العمل وأسلوبه يرتبطان بهم فقط بينما «الغوغاء» مجرد تابعين. وقد دعا «نيقولاي ميخائيلو فسكي» هذا بـ«التنويم المغناطيسي الاجتماعي».

الزمن المعاصر يزخر بالتطرف: وتحليله يتطلب دراسة تفصيلية لدراسة مشكلة الغوغاء / الأبطال في التاريخ.

كما أن العلاقات العرقية واضحة في النطاق الاجتماعي للنشاط البشري. لكنني لن أناقش هنا السؤال المثير للجدل كثيراً والمتعلق بطبيعة العرق وجذوره الموضوعية. بل أرغب في أن أشير بأنه علينا أن نميز بين الطبيعة التاريخية المحددة لكل من جذور صراعات العرقية الاستيطانية وممارستها، وإنه لأمر هام جداً أن نأخذ في حسابنا بأن الظواهر العرقية بحد ذاتها لم تكن تستجر الصراعات العرقية. أما ما-حدث أخيراً فإنه ناتج عن مشكلات لم تجد حلاً لها في مجال الاقتصاد، المجتمع، السياسة، الثقافة، الدين، ومشكلات أخرى. . . . حل هذه المشكلات سوف يساعد في حل الصراعات العرقية اليوم أو أنه سيطور الطرائق المناسبة لحلها على الأقل.

ماهو اجتماعي عنصر أساسي من عناصر الواقع التاريخي. بهذا المعنى يمكن تفسيره بطريقة أحادية البعد. في الوقت نفسه نجد أن بنيته معقدة تتضمن كل نطاق من نطاقات المصالح والمتطلبات الاجتماعية. فالعنصر

الاجتماعي موجود في النشاط المادي والروحاني الذي يستهدف تلبية الحاجات، وهو المفتاح لحل كل التناقضات التي يمكن أن تنشأ أثناء السيرورة ويعالج الكثير من المتغيرات.

من هذا نستدل، بأننا لانستطيع أن نعتمد على منهج فريد خاص بالجنس البشري حيث العامل الاجتماعي يلعب دوره. كما تميل عوامل أخرى كثيرة للعب دورها أيضاً. بهذه الطريقة هم يزيلون أحد العناصر الأساسية من طاقم كامل متكامل للعلاقات البشرية. هنا يجب أن نضيف أنه لايجوز اختزال المنهج الاجتماعي الى مجرد منهج طبقي اجتماعي. فالبحث عن معنى الفرد والتناقضات وتحديد أي منها في حالة صراع وأيها حرك التاريخ الى الأمام يجب أن لايكون مقصوراً على المنهج الطبقي الاجتماعي. ففي حالات تاريخية محددة، نجد عوامل مختلفة، سياسية، اجتماعية، ثقافية، ايديولوجية، دينية، وعوامل وتناقضات أخرى تبرز الى المقدمة. وعلى المؤرخين أن يتعرفوا اليها ويقارنوا بين أدوارها.

دعنا الآن نلتفت الى الجنس البشري ككل. فالمشكلات المتعلقة به متعددة، متنوعة، مركبة، وموضع جدل في كثير من الجوانب[٤]. بعضها يتحدى الحلول النظرية. والحقيقة هل يستطيع أحد أن يجد طريقة لتقديم تصور عن هيمنة كاملة للفرد، وعن المتطلبات الحقيقية، المصالح، القيم، التي تخص الجنس البشري ككل؟ هذا وحده يعكس التناقضات الحقيقية. فالفرد لايمكن أن يوجد في حالة تناغم كامل مع مايخص الجنس البشري، والجنس البشري لايمكن اختزاله الى فرد. بالاضافة الى أن «الفرد» والأشياء الخاصة بالجنس البشري ليست ثابتة. فكلاهما أولاً منوط بالبيئة التاريخية المحددة (اجتماعياً، ومكانياً). ثانياً؛ هذه الأشياء يمكن فهمها من خلال المجتمع وبشكل مباشر.

والحقيقة أن الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة تحمل أفكاراً مختلفة عن قيمة الفرد وحريته باعتبارهما أرفع تجلٍ للكائن البشري عموماً.

إن العنصر الفردي والاجتماعي وماهو بشري عموماً، باعتبارها كلها. عناصر أساسية لاتنفصل ولاغنى عنها للتطور التاريخي- الاجتماعي، تخلق تناقضات حقيقية وحتمية تجذرت بعمق في أصول هذا التطور. وطبيعة ترابطها تقرر امكانية تلاقي الحاجات المتزايدة للجنس البشري، وليس فقط حاجات بلدان بذاتها أو أمم، أو فئات وطبقات اجتماعية.

إن درجة تلبية الحاجات البشرية هي الدليل الهام على مقدار التقدم الاجتماعي: وهذا يشكل قيماً موضوعية يسلّم بصحتها الجنس البشري ككل باعتبارها نقاط علام للتقدم. وعلى المؤرخين أن يدرسوا هذا التقدم المتعدد الأوجه: عليهم أن يتتبعوا الطريق التي سلكها البشر ليصبحوا كلاً واحداً في كل مايتعلق بالجوانب المادية والروحية، ويقتفي أثر الطريق الذي ترك فيه هذا التقدم تأثيره على جوانب تاريخية محددة وفي بلدان وأمم بعينها.

والمهمة لاتقتصر على التعرف على الجوانب، والمظاهر فقط: بل يجب التعرف بوضوح على تأثيرها الحقيقي على التاريخ مثلاً: كيف أثر تحقيق الذات وقيم الفرد في التقدم الروحي للمجتمع؟ كيف تميزت الحرية الشخصيةكقيمة أسمى، وكيف أصبحت الجماهير حرة مؤثرة في الانتاج وفي النشاط الاقتصادي؟ والحقيقة، إن وجود مثل تلك الحرية ساعد بحد ذاته وكان سبباً في الاندفاعات الاقتصادية زمن تشكل المجتمع الصناعي وتقدمه. هذه الحقيقة تستخدم حتى هذا اليوم لاضفاء صفة الاطلاق على دور الفرد في التاريخ.

غير أن هناك ظواهر وعمليات عديدة ماتزال تنتظر تفسيراً أعمق لها ومناهج جديدة لبحثها.

لقد تطورت الأمم، البلدان، الأقاليم، والقارات بشكل غير متوازن؛ وهذه حقيقة معروفة عموماً. النتيجة الطبيعية لهذا هو مستوى من التطور غير متساو لكل المجالات ومختلف المجالات. وهذا هو أساس التقسيم الحديث للبلدان والأمم، الى بلدان متقدمة، وبلدان متخلفة، متطورة،

ونامية أو التمييز بين المراحل والأنماط (نمط اللحاق بالركب مثلاً).

مثل هذه الأوصاف بالاجمال وكطريقة لمقاربة التاريخ البشري تبدو موضع شك وغير صحيحة تماماً. إنها تدل على أن بلداناً أو أمماً بذاتها أو مجموعات تلك الأمم هي التي أوصلت البشرية الى نتائج هي بالحقيقة نتاج جهد البشرية كلها. وذلك لم يحدث في التاريخ قط. إن تاريخ البشرية يدل على أن تبادل الأفكار، الارتباطات والعلائق، وكذلك التأثير المتبادل بين الأمم والبلدان يزداد باستمرار. بل في العصر القديم نفسه كانت كل من الأمم والبلدان تؤدي وظائف تاريخية معينة، حددتها شروط سياسية، جغرافية، الجيران، البيئة الطبيعية، التقاليد والأعراف أو التأثيرات المختلفة الأخرى... الخ.

فمن الواضح أن روسيا خلال العصور الوسطى كلها حمت أوربا الغربية من غزوات الشعوب المغولية مقدمة بذلك قدراً كبيراً من الخسائر موفرة شروطاً أفضل للغرب. ومن الطبيعي أن تقدم روسيا نفسها كان بطيئاً. فكيف يقيم هذا؟ إن مقارنة بسيطة بين روسيا والغرب ستعطي جواباً بسيطاً هو أن روسيا الكبرى في زمن «بطرس» كانت متخلفة عن الغرب بمائتي سنة على الأقل. إن إسهام روسيا التاريخي ذاك في تقدم الغرب المطرد والثابت يجعل من الخطأ وضع روسيا، والغرب في كفتي ميزان هكذا ببساطة، كما أن من الخطأ تصنيف روسيا ضمن البلدان المتخلفة، والغرب ضمن البلدان المتقدمة. لقد كان «سيرجي سولڤيوڤ» أو من تكلم عن هذا كما كان نصيراً قوياً لمفهوم التقدم التاريخي الطبيعي الواحد عندما كانت الأمم تتحرك الى الأمام نحو الهدف الوحيد مارة بالمراحل نفسها تحت تأثير القوى المحركة نفسها. وهذا ماأعطاه الأرضية لأن يصر على القول: بأن روسيا كانت معوقة التطور بالمقارنة مع الغرب، لامتخلفة تلحق به.

هاهنا مثال آخر من التاريخ الحديث أي القرنين التاسع عشر والعشرين حيث كان التطور الصناعي السريع بعيداً عن التنظيم والتنسيق: ففي نهاية

هذا القرن؛ مجموعة صغيرة من الدول عدد سكانها أقل من ١٠٪ عشرة بالمائة من عدد السكان الاجمالي للعالم تنتج حوالي ثلثي الانتاج الاجمالي العالمي. وبالطبع فإن مستوى المعيشة فيها أكثر ارتفاعاً من بقية دول العالم. وأولئك الذين يقدمون البلدان المتطورة كنموذج للمجتمع الاستهلاكي، يتجاهلون على مايبدو أن تقدمهم الذي أنجزوه إنما أنجز بفعل الجهود المتساوقة لكثرة من الأمم والدول. فحوالي ثلاثة أرباع المواد الخام المستخرجة من مناجم العالم والمستهلكة من قبل هذه الدول إنما تستخرج بمشاركة كبيرة وحتى حاسمة من بقية بلدان العالم، غير أن تلك البلدان- مالكة المناجم- لاتكافأ المكافأة التي تستحق لقاء جهودها الكبيرة وثرواتها المعدنية.

ينجم عن هذا أننا عندما ننظر الى التاريخ من مواقع الجنس البشري علينا أن نغرق بغير لبس أو ابهام بين مستوى التطور الحضاري التاريخي العام الواضح في دولة أو أمة في مرحلة محددة وبين اسهامها في سيرورة التقدم البشري وآفاقه المحددة وهو أمر نادراً مايمارس.

نتيجة لذلك فإن جهود الأمم الصغرى، أو حتى الأمم الكبرى، والقارات ذات مستوى التطور كلاً على حدة، والأدنى من البلدان المتطورة غالباً مايتم تجاهلها. والأكثر من ذلك فإن ماكان في يوم من الأيام اسهاماً قيماً في تقدم الجنس البشري، يوصف الآن على أنه تقاليد ورواسب بالية.

اليوم على المرء أن يدرك القيمة الانسانية لاحترام الأسلاف، ذلك التقليد المتبع في الشرق، أو الموقف الحذر تجاه الطبيعة والتكيف مع شروط الحياة القاسية في أقصى الشمال.

فهذا يقودنا الى استنتاجين جليين: الاستنتاج الأول؛ هو أنه مامن دولة أو أمة يمكن وضعها خارج السياق التاريخي العام. الأكثر من ذلك، من الغريب أن نقترح دمجها ضمن ذلك السياق عندما نناقش تطورها اليوم. وإنه «السخف» بكل مافي الكلمة من معنى عندما نطبق ذلك على

روسيا التي كانت ذات دور بارز في الساحة السياسية. الاستنتاج الثاني؛ ليس هناك أية أسباب تاريخية تبرز تقديم مستوى تطور أية دولة بذاتها أو مجموعة من الدول، على أنه النموذج الذي ينبغي أن يحتذيه الآخرون، ذلك أن نماذج التطور التاريخي الاجتماعي كلها حين تطبق على صعيد الجنس البشري هي نماذج متقاربة ومتغيرة تاريخياً. هذا ينطبق تماماً على البلدان الرأسمالية المتقدمة: فقد أصبح واضحاً أن مستوى تطورها الذي أفرط في استنزاف الموارد الطبيعيةضرائبياً، لايمكن الوصول اليه في بلدان العالم كلها معاً.

بهذه الطريقة يصبح من الممكن فهم العديد من مظاهر التطور التاريخي فهماً أفضل عندما ينظر اليها من موقع الجنس البشري ككل. وهذا، بوضوح يتطلب مبادىء عامة وطرائق ومعايير محددة. الأمر الرئيسي هنا على مايبدو هو أن نستطيع ادخال أحداث تاريخية محددة، ظواهر، عمليات مختلفة عن مكانها الملائم ضمن الصورة المتكاملة للعالم، وكذلك ربطها بالقيم الانسانية.

على سبيل المثال، زمناً طويلاً ناقش المؤرخون طبيعة حركة التنوير التي هيمنت على روسيا في النصف الثاني للقرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر. بعضهم قارنها بحركة التنوير الفلسفي التي عبرت عن مصالح البورجوازية الناشئة ذلك الحين في صراعها مع النظام الاقطاعي وطبقة النبلاء، معتقدين أن سيطرة التنوير الثقافي في روسيا كانت بمثابة ستار دخاني أيديولوجي للعبودية، للاستبدادية، ولمصالح النبلاء الضيقة باعتبارهم طبقة اجتماعية. كما تبع ذلك تقييمات سلبية أخرى حتماً. فيما اكتشف آخرون فيها بعض الومضات الايجابية التي سمحت بالنمو البناء للأوتوقراطية. وارتقت بالتعليم والثقافة.

على أنه لايمكن حل المشكلة من خلال التعارض المباشر للمنهجين. مانحتاجه هو ايجاد تركيبة من «المنهج الاجتماعي» و«المنهج الانساني».

فمن وجهة نظر الجنس البشري ككل، يبدو جلياً أن مجرد ادراك الطبقة الحاكمة لضرورة وجود ادارة متنورة (أو حرفية بالتعبير الحديث) هو أمر تقدمي. إن استبدادية التنوير الثقافي لايمكن أن ينظر اليها كظاهرة سلبية بالكامل. وفي الوقت نفسه لايمكن أن نطلق عليها صفة «المثالية» أيضاً، وهو مايحدث أحياناً. فإسهامها البناء في سيرورة التقدم البشري إنما كان مقتصراً اجتماعياً على طبقة النبلاء.

هذه هي ملاحظاتي حول ماهو فردي واجتماعي ومايمت للجنس البشري ككل في العملية التاريخية الاجتماعية وطرق مقاربتها. والحقيقة أنه يمكن اختصار جوهرها الى لحظات معروفة جيداً قلما يستخدمها المؤرخون.

فالمجالات الثلاثة يجب النظر اليها على أنها مترابطة فيما بينها ترابطاً تاماً ومناهج مقاربتها يجب أن لاتتعارض وتتناقض ويلغي واحدها الآخر. إنها تحتاج الى معالجة متراكبة يكمل بعضها بعضاً.

ملاحظات

١- مجموعة تعليمات الحكومة لتنظيم حياة الأقنان السابقين -للريفيين- Vol 1 St بطرسبرغ ١٨٦١ pp 207-206 «في روسيا».

٢- P.A ستوليبين، الأحاديث المجمعة St بطرسبرغ ١٩١٢ 46 pp -45 في روسيا.

٣- 75 p I bid

٤- انظر على سبيل المثال «مشكلات عالمية» و«القيم الانسانية العامة» موسكو ١٩٩٠. V.S ستيبين. A.A. جوسينوف V.M. ميتشوف V.I. تولستيخ «من أساس الطبقات- الأسبقية للقيم الانسانية العامة». خلاصة التقويم الفلسفي ١٩٩١- موسكو ١٩٩٢ «بالكامل في روسيا» والبلدان الأخرى.

* * *

قراءة تحليلية في تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٨ الذي أصدره برنامج الأمم المتحدة الإنمائى UNDP

د. محمد سعيد الحلبي

مقدمة:

يقوم برنامج الأمم المتحدة الإنمائى UNDPمنذ عام ١٩٩٠ بشكل دوري بإصدار تقرير سنوي عن التنمية البشرية.

وقد صدر تقرير عام ١٩٩٨ ضمن احتفال أقيم في لاهاي في التاسع من أيلول سبتمبر عام ١٩٩٨.

(*) د. محمد سعيد الحلبي: باحث من سورية، مستشار في التخطيط للتنمية الاقتصادية والاجتماعية.

وقد استعرض هذا التقرير التحديات الكبيرة التي يواجهها جميع سكان العالم اليوم. ودعى إلى صياغة أنماط استهلاكية أكثر رفقاً بالبيئة وأكثر عدلاً اجتماعياً بالبشر لتلبية حاجات البشر الأساسية. وتوفير الصحة والسلامة لهم على اختلاف عروقهم وأجناسهم وأوضاعهم الجغرافية والاجتماعية والاقتصادية.

وقد اشترك في إعداد هذا التقرير فريق من الخبراء والباحثين في مجال الاقتصاد والتنمية بإشراف برنامج الأمم المتحدة الإنمائي وبالتعاون والتنسيق مع عدة منظمات وهيئات دولية ومؤسسات بحوث عالمية وإقليمية ووطنية ومنظمات غير حكومية وشركات ومكاتب خاصة.

هنا لن يتسع المجال لاستعراض ما ورد في التقرير إنما سأكتفي بتناول ما أشار إليه من خلال جداوله وتحليلاته واستنتاجاته بشكل مختصر.

١ - *التغييرات التي طرأت على أنماط الاستهلاك العالمي حتى عام ١٩٩٨*:

يشير التقرير إلى أن معدل الاستهلاك العالمي قد ازداد بسرعة غير مسبوقة خلال القرن العشرين حيث بلغت نفقات الاستهلاك الخاص والعام ٢٤ تريليون دولار في عام ١٩٩٨، وهو يمثل ضعف المستوى الذي بلغته في عام ١٩٧٥ وستة أمثال المستوى الذي بلغته في عام ١٩٥٠ أما في عام ١٩٠٠ فقد كانت نفقات الاستهلاك الحقيقي ١,٥ تريليون دولار. أي زادت نفقات الاستهلاك منذ بداية القرن العشرين حتى تاريخه ١٦ مرة.

ولقد انتشرت فوائد الاستهلاك إلى مدى بعيد وعلى نطاق واسع:

- فقد تحسن إطعام وإيواء المزيد من البشر عما كان عليه الحال في أي وقت مضى.
- وارتفعت مستويات المعيشة وتمكنت مئات الملايين من التمتع بمساكن مزودة بمياه ساخنة وباردة، وبتدفئة وكهرباء، ومن التنقل إلى العمل

ومنه - مع إتاحة وقت للترفيه وممارسة الرياضة وقضاء عطلات وممارسة أنشطة أخرى متجاوزين بذلك مالا يمكن تخيله في بداية هذا القرن.

ولكن ما هي صلة هذه الإنجازات بالتنمية البشرية؟

من الواضح أن الاستهلاك وسيلة ضرورية ولكن الصلات بينه وبين التنمية البشرية ليست تلقائية فمن الواضح أن الاستهلاك يسهم في التنمية البشرية عندما يوسع نطاق القدرات ويثري حياة البشر دون أن يؤثر سلبياً على رفاه آخرين ومن الواضح أنه يسهم في التنمية البشرية عندما يكون منصفاً تجاه الأجيال المقبلة كما هو منصف تجاه الأجيال الحالية. ومن الواضح أنه يسهم في التنمية البشرية عندما يشجع الأفراد المفعمين بالحيوية والمبدعين وكذلك المجتمعات المفعمة بالحيوية والمبدعة

ولكن كثيراً ما تنفصم الصلات، وعندما يحدث ذلك فإن أنماط الاستهلاك واتجاهاته ضارة للتنمية البشرية.

فالاستهلاك الذي يحدث اليوم والذي يجب أن يعمل على تلبية حاجات سكان العالم من الغذاء والتعليم والمياه والنقل والرعاية الصحية والاسكان بشكل منصف وعادل. فهو في واقعه:

يقوض قاعدة الموارد البيئية. كما يعمل على تزايد التفاوتات بين السكان في العالم، ويسارع في توسيع الفجوة بين الفقراء والأغنياء، ويعمل على انعدام المساواة والاضرار في البيئة.

وإذا ما استمرت اتجاهات الاستهلاك على ما هي عليه، دون تدخل فإن تلك المشكلات ستزداد سوءاً، ولن تتحقق التنمية البشرية كما ينشدها العالم،

ولكن هذا الواقع وهذه النتائج ليست مصيراً حتمياً فالتغيير لازم وممكن.

ويمكن القول بأن الاستهلاك يجب أن يكون متقاسماً، ومعززاً، ومسؤولاً اجتماعياً، ومستداماً.

متقاسماً: يكفل الحاجات الأساسية للجميع.

معززاً: يبني القدرات البشرية.

مسؤولاً اجتماعيا: بحيث لايؤدي استهلاك البعض إلى تعريض رفاه الآخرين للخطر.

مستداماً: دون أن يرهن خيارات الأجيال المقبلة.

وحياة البشر في نهاية الأمر حياة يغذيها ويديها الاستهلاك ووفرة الاستهلاك والقضية الحقيقية ليست في الاستهلاك ذاته بل في أنماطه وآثاره.

فأنماط الاستهلاك الموجودة اليوم يجب أن تتغير لتحقيق التقدم في التنمية البشرية غدا ويجب أن تتحول الخيارات الاستهلاكية إلى واقع بالنسبة للجميع ويجب أن تهدف نماذج التنمية البشرية التي ترمي إلى توسيع نطاق جميع خيارات البشر إلى توسيع خيارات المستهلكين وتحسينها أيضاً ولكن بطرائق تعزز الحياة الإنسانية على سطح الأرض.

٢- تشوهات نمو الاستهلاك في القرن العشرين:

إن نمو الاستهلاك في القرن العشرين اتصف بالتوزيع السيىء بين دول ومناطق العالم من جهة وبين سكان الدولة الواحدة من جهة أخرى. فعلى مدى سنوات الربع الأخير من هذا القرن تزايدت التفاوتات والتباينات بين مختلف دول ومناطق العالم، فقد زاد نصيب الفرد من الاستهلاك.

- في البلدان الصناعية بنسبة ٢,٣٪ سنوياً.
- في دول شرق آسيا بنسبة ٦,١٪ سنوياً.
- في جنوب آسيا بنسبة تبلغ ٢,٠٪ سنوياً.

بينما نمو الاستهلاك في المناطق النامية كان بطيئاً أو راكداً. كما هو الحال في إفريقية حيث أن الأسرة المعيشية الإفريقية العادية تستهلك اليوم أقل ما كانت تستهلكه قبل خمسة وعشرين عاماً بنسبة ٢٠٪.

ويشير التقرير إلى أن أفقر ٢٠٪ من سكان العالم وهم يقدرون ببليون

نسمة محرومون من حاجات الاستهلاك الأساسية ولم يستفيدوا من الانفجار والنمو الاستهلاكي.

وأن سكان البلدان النامية البالغ عددهم ٤,٤ بليون نسمة:

- يفتقر حوالي ٦٠٪ إلى مرافق الصرف الصحي.
- ولايحصل حوالي الثلث على مياه نقية.
- ولا يوجد لدى الربع إسكان مناسب.
- ولا يحصل الخمس على الخدمات الصحية الحديثة.
- ولاينتظم خمس الأطفال في المدارس حتى الصف الخامس.
- ولايحصل حوالي الخمس على مايكفي من الطاقة الغذائية والبروتين.

والنقص في المغذيات الدقيقة أوسع انتشاراً من ذلك.

- وأقلية محظوظة فقط هي التي يتوفر لديها وسائل نقل تعمل بالمحركات ووسائل اتصالات سلكية ولاسلكية ووسائل حديثة للطاقة.

وعلى نطاق العالم نجد أن بليوني نسمة يعانون من فقر الدم من بينهم ٥٥ مليوناً في البدان الصناعية.

والتفاوتات في الاستهلاك مذهلة حيث نجد أن ٢٠٪ من سكان العالم هم الأغنى يستأثرون بـ٨٦٪ من مجموع نفقات الاستهلاك الخاص، بينما نسبة ٢٠٪ من السكان وهم الأفقر لايتجاوز استهلاكهم نسبة ١,٣٪.

وبتحديد أكثر نجد أن أغنى خمس سكان العالم:

- يستهلكون ٤٥٪ من جميع اللحوم والأسماك بينما يستهلك أفقر خمس ٥٪. فمتوسط استهلاك البروتين في فرنسا يبلغ ١٩٥غ/ يوميا بينما في موزامبيق ٣٢غ/ يوميا.
- يستهلكون ٥٨٪ من مجموع وسائل الطاقة بينما يستهلك أفقر خمس أقل من ٤٪. وأعلى البلدان دخلا تولد ٦٥٪ من كهرباء العالم.
- لديهم ٧٤٪ من جميع خطوط الهاتف، بينما يوجد لدى أفقر

خمس ٠,٥ ٪ فالسويد وسويسرة وأمريكا لديها أكثر من ٦٠٠ خط لكل ألف شخص بينما في أفغانستان وتشاد وكمبوديا خط واحد.

- يستهلكون ٨٤٪ من جميع الورق، بينما يستهلك أفقر خمس ١,١٪.

- يملكون ٨٧٪ من أسطول العالم من المركبات، بينما يملك أفقر خمس أقل من ١٪. فالبلدان الصناعية لديها ٤٠٥ سيارة لكل ألف شخص وبلدان إفريقيا جنوب الصحراء ١١ سيارة وشرق جنوب آسيا ٥ سيارات.

فما هي ثمرة نمط اليوم الاستهلاكي من حيث رضا الإنسان؟

فبالرغم من الاستهلاك المرتفع يوجد فقر وحرمان في جميع البلدان الصناعية ويتزايدان في بعضها ويعرض تقرير هذا العام دليلاً جديداً للفقر في البلدان الصناعية وهو مقياس متعدد الأبعاد للحرمان البشري. على نمط دليل الفقر البشري الذي عرض في تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٧ فيما يتعلق بالبلدان النامية.

ويبين دليل الفقر البشري في التقرير بأن حوالي ٧-١٧٪ من السكان في البلدان الصناعية فقراء. ، مستويات الحرمان هذه لاعلاقة لها بمتوسط دخل البلد، فالسويد يوجد فيها أقل فقر ٧٪ مع أن ترتيبها كان الثالثة عشرة فقط من حيث متوسط الدخل.

ويتضح من دليل الفقر البشري بشكل قاطع أن نقص الاستهلاك والحرمان البشري ليسا من نصيب الفقراء في العالم النامي فقط. فأكثر من ١٠٠ مليون نسمة في البلدان الغنية يعانون من مصير مماثل فزهاء ٢٠٠ مليون نسمة لايتوقع لهم أن يبقوا على قيد الحياة حتى سن الستين. وأكثر من ١٠٠ مليون نسمة بلا مأوى و٣٧ مليوناً على الأقل لاعمل لهم ثم فإن استنتاجات كثيرة بشأن الحرمان تنطبق عليهم بنفس القوة.

٣- *التفاوتات الكبيرة والمستمرة في الدخل والثروة:*

أولاً - إن التفاوتات الكبيرة والمستمرة بين الفقراء والأغنياء، والنساء

والرجال، وسكان الريف وسكان الحضر، وبين جماعات الإثنية المختلفة، نادراً ما تكون معزولة عن بعضها البعض - بل تكون مترابطة ومتداخلة.

الدخل والثروة - تفاوت صارخ:

في عام ١٩٦٠ كان ٢٠٪ من سكان العالم الذين يعيشون في البلدان الغنية يزيد دخلهم ٣٠ مرة عن دخل أفقر نسبة ٢٠٪ - وبحلول سنة ١٩٩٥ كان دخلهم يزيد ٨٢ مرة عن دخل النسبة الأخيرة. ولنتأمل التركيز غير العادي للثروة بين مجموعة صغيرة من فائقي الثراء.

كما أن التفاوتات صارخة بنفس القدر داخل البلدان ففي البرازيل حصلت أفقر نسبة ٥٠٪ من السكان على ١٨٪ من الدخل القومي في عام ١٩٦٠ وانخفض نصيبهم إلى ١١,٦٪ في عام ١٩٩٥. أما أغنى نسبة ١٠٪ من السكان فقد حصلت على ٥٤٪ من الدخل القومي في عام ١٩٦٠ وارتفع نصيبها إلى ٦٣٪ في عام ١٩٩٥. وفي كوستاريكا خلال الثمانينات كان نصيب الفرد من الدخل فيما يتعلق بأغنى نسبة ٢٠٪ من السكان يبلغ ١٤٤٠٠ دولار حسب تعادل القوة الشرائية. بينما كان متوسط نصيب الفرد من الدخل فيما يتعلق بأفقر نسبة ٢٠٪ من السكان ١٣٤٠ دولارا حسب تعادل القوة الشرائية. ويتضح أيضاً من توزيع الدخل في البلدان الصناعية وجود تفاوتات واسعة بين الأغنياء والفقراء. ففي أسوأ الحالات وهي حالة روسيا يزيد نصيب أغنى نسبة ٢٠٪ من السكان من الدخل ١١ مرة عن نصيب أفقر نسبة ٢٠٪. وفي استراليا والمملكة المتحدة يزيد نصيب أغنى نسبة ٢٠٪ من السكان عشرة مرات تقريباً عن نصيب أفقر نسبة ٢٠٪ من السكان. وتبرز المملكة المتحدة من حيث الزيادة الحادة بوجه خاص التي حدثت في تفاوتات الدخل فيها خلال الثمانينات.

التفاوتات بين الريف والحضر - واضحة:

في البلدان النامية ٤٣٪ من الرجال في الريف أميون وهذه نسبة تزيد عن ضعف النسبة الموجودة في المناطق الحضرية. فمعدل معرفة القراءة

والكتابة في الحضر في سلفادور يبلغ ٨٨٪ بينما يبلغ بين سكان الريف ٦٦٪ وزهاء ٩٠٪ من سكان المناطق الحضرية يحصلون على مياه مأمونة بينما تبلغ النسبة ٦٠٪ فقط في المناطق الريفية وفي رومانيا نجد أن ١٢٪ من مساكن الحضر غير مزودة بمياه في مواسير بينما النسبة المقابلة هي ٨٤٪ من مساكن الريف.

ثانياً - فائقو الثراء:

يتضح من آخر التقديرات الحديثة أن أغنى أثرياء العالم وعددهم ٢٢٥ فردا تبلغ ثروتهم معا أكثر من تريليون دولار أي ما يعادل الدخل السنوي لأفقر نسبة ٤٧٪ من سكان العالم ٢,٥ بليون نسمة.

وضخامة ثروة فائقي الثراء تتناقض تناقضاً مذهلاً مع انخفاض الدخل في العام النامي:

- فأغنى ثلاثة أفراد يملكون أصولاً تتجاوز قيمتها الناتج المحلي الإجمالي لأقل البلدان نمواً البالغ عددها ٨٤ بلداً مجتمعة.

- يمتلك أغنى ١٥ فرداً أصولاً تتجاوز مجموع الناتج المحلي الإجمالي لإفريقيا جنوب الصحراء.

- تتجاوز ثروة أغنى ٣٢ فردا مجموع الناتج المحلي الإجمالي لجنوب آسيا.

- تتجاوز أصول أغنى ٨٤ فرداً الناتج المحلي الإجمالي للصين وهي أكثر البلدان كثافة سكانية إذ يبلغ عدد سكانها ١,٢ بليون نسمة.

ومن التناقضات المذهلة الأخرى ثروة أغنى ٢٢٥ شخصاً بمقارنة مايلزم لتعميم الحصول على الخدمات الاجتماعية الأساسية بالنسبة للجميع. إذ تقدر بحوالي ٤٠ بليون دولار سنوياً التكلفة الإضافية لتعميم حصول الجميع على التعليم الأساسي والحفاظ على ذلك التعميم. وتوفير الرعاية الصحية الأساسية للجميع. وتوفير الرعاية الصحية الإنجابية لجميع النساء. وتوفير الغذاء الكافي للجميع. والمياه المأمونة والصرف الصحي

للجميع . وهذه التكلفة تقل بنسبة ٤٪ عن ثروة أغنى ٢٢٥ فرداً في العالم معاً .

والبلد الذي توجد فيه أكبر حصة من أغنى ٢٢٥ فردا في العالم هو الولايات المتحدة . إذ يوجد فيها ٦٠ منهم (ثرواتهم معاً تبلغ ٣١١ بليون دولار) تليها المانيا إذ يوجد منهم ٢١ فرداً (ثروتهم معا تبلغ ١١١ بليون دولار) واليابان إذ يوجد فيها ١٤ منهم (ثروتهم معاً تبلغ ٤١ بليون دولار) ويوجد في البلدان الصناعية مجتمعة ١٤٧ من أغنى أفراد العالم عدد هم ٢٢٥ فرداً (تبلغ ثروتهم معاً ٦٤٥ بليون دولار) ويوجد في البلدان النامية ٧٨ فرداً (تبلغ ثروتهم معاً ٣٧٠ بليون دولار) أما افريقيا فيوجد فيها اثنان فقط (تبلغ ثروتهما معا ٣,٧ بليون دولار) وكلاهما من جنوب افريقيا .

العولمة والاستهلاك:

إن العولمة توجد الأسواق الاستهلاكية في شتى أنحاء العالم ولكنها تخلق تفاوتات وتحديات جديدة لحماية حقوق المستهلكين . مما يترتب عليه آثار اقتصادية واجتماعية . ومن تلك الآثار :

– تسارع فتح أسواق استهلاكية تتسم بتدفق منتجات جديدة باستمرار .

– منافسة شرسة لبيع المستهلكين على نطاق العالم مع استخدام دعاية ذات كثافة كبيرة .

– ظهور مستويات وقيم اجتماعية استهلاكية متباينة .

– صفوة عالمية – طبقة وسطى عالمية – ماركات عالمية – مراهقون عالميون .

وبنفس الوقت يتلقى المستهلكون على المستوى العالمي فيضاً كبيراً وواسعاً من المعلومات من خلال الدعاية التجارية التي لايهمها سوى الربح . وتقدر تكاليف الدعاية في العالم السنوية ١٣٥ بليون دولار تتوجه معظمها إلى الدول النامية .

٤- أدلة قياس التنمية البشرية في تقرير عام ١٩٩٨:

أولاً: دليل التنمية البشرية:

يقيس دليل التنمية البشرية الإنجازات العامة في البلد من حيث ثلاثة أبعاد أساسية من أبعاد التنمية البشرية هي: طول العمر، والمعرفة، ومستوى المعيشة اللائق. وهو يقاس بالعمر المتوقع عند الولادة والتحصيل العلمي التعليمي (معرفة القراءة والكتابة بين البالغين ونسبة مراحل الابتدائية والثانوية والعالية معاً) والدخل المعدل.

ثانياً - دليل الفقر البشري:

بينما يقيس دليل التنمية البشرية التقدم العام في البلد في تحقيق التنمية البشرية، يعطي دليل الفقر البشري صورة لتوزيع التقدم ويقيس ذلك الفقر البشري الحرمان من حيث نفس أبعاد التنمية البشرية الأساسية التي يقيسها دليل التنمية البشرية.

وقد قسم إلى دليلين للدول النامية وللدول الصناعية.

أ - دليل الفقر البشري للدول النامية:

يقيس دليل الفقر البشري: الفقر في البلدان النامية والمتغيرات التي تستخدم فيه هي النسبة المئوية للأفراد الذين يتوقع أن يموتوا قبل أن يبلغوا سن الأربعين والنسبة المئوية للبالغين الأميين، والحرمان من حيث الإمداد بالحاجات إجمالاً - على المستويين العام والخاص- الذي تعبر عنه النسبة المئوية للأفراد الذين لا يحصلون على خدمات صحية ومياه مأمونة. وكذلك النسبة المئوية للأطفال دون سن الخامسة الذين يعانون من نقص الوزن.

ب - دليل الفقر البشري للدول الصناعية:

يقيس هذا الدليل الذي يستخدم للمرة الأولى في تقرير هذا العام الفقر البشري في البلدان الصناعية وحيث أن الحرمان البشري يتباين حسب الأحوال الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع. فقد استحدث هذا الدليل المنفصل من أجل البلدان الصناعية وذلك بالاستفادة من زيادة توافر البيانات

فيها وهو يركز على الحرمان من حيث الأبعاد الثلاثة ذاتها مثل دليل الفقر البشري إلى جانب بعد إضافي هو الاستبعاد الاجتماعي والمتغيرات هي النسبة المئوية للأفراد الذين يرجح أن يموتوا قبل بلوغ سن الستين والنسبة المئوية للأفراد الذين تعتبر قدرتهم على القراءة والكتابة أبعد ما تكون عما هو كاف ونسبة الأفراد الذين يقل دخلهم الذي يمكنهم التصرف فيه عن ٥٠٪ من الدخل الوسيط ونسبة العاطلين عن العمل لمدة طويلة (١٢ شهراً أو أكثر).

ثالثاً - دليل التنمية المرتبط بنوع الجنس:

يقيس دليل التنمية المرتبط بنوع الجنس الانجازات التي تحققت من حيث نفس الأبعاد والمتغيرات التي يستخدمها دليل التنمية البشرية ولكنه يلتقط التفاوتات في الانجاز ما بين المرأة والرجل وهو ببساطة دليل التنمية البشرية لمراعاة التفاوت بين الجنسين.

رابعاً - مقياس التمكين المرتبط بنوع الجنس:

يكشف مقياس التمكين المرتبط بنوع الجنس ما إذا كان بإمكان المرأة أن تشارك مشاركة نشطة في الحياة الاقتصادية والسياسية وهو يركز على المشاركة ويقيس التفاوت بين الجنسين في مجالي المشاركة الاقتصادية، والسياسية، وعملية صنع القرار الحيويتين، وهو يتقصى النسب المئوية للنساء في البرلمان، وبين المشتغلين بالأعمال الإدارية والتنظيمية، وبين المشتغلين بالأعمال المهنية والغنية، وحصة المرأة من الدخل المكتسب كنسبة مئوية من حصة الرجل، وهو على الاختلاف من دليل التنمية المرتبط بنوع الجنس يكشف التفاوت في الفرص في مجالات مختارة.

لقد احتلت كندا القمة لمدة خمس سنوات متتالية في مستوى التنمية

البشرية. وقد بلغت هذه الصدارة لتفوقها بمستوى الصحة العامة والتعليم العام ودرجة تمتع الشخص العادي بمستوى معيشة لائقة. ثم تتبعها فرنسا في المرتبة الثانية. ثم النرويج في المرتبة الثالثة. ويقع ترتيب سورية لهذا العام ٨١ من بين دول العالم.

ولقد أوضح التقرير بأن نسبة ١٨٪ من البالغين في ١٢ بلد أوربي وأمريكا الشمالية مستوى مهارتهم متدنية كثيراً بحيث يعجزون عن استيفاء أبسط حاجات القراءة في مجتمع حديث. وأن ٢٩٪ من البالغين يتعذر تدريبهم لممارسة أعمال تتطلب مهارة شخصية.

٥- أقوال في التمرد على المادية الاستهلاكية في مختلف الأديان والمذاهب:

إن كبح النفس فيمايتعلق بالاستهلاك اعترف به كفضيلة على مر العصور من جانب ديانات ومذاهب كثيرة، كما ينعكس في نصوصها وتعاليمها نورد بعضها:

- في الإسلام: ليس الغنى عن كثرة العرض إنما الغنى غنى النفس.

- في المسيحية: حذار: احذر من كل أنواع الجشع فحياة الإنسان ليست هي وفرة ممتلكاته.

- في الهندوسية: عندما تكون لديك هبة الرضا الذهبية يكون لديك كل شيء.

- في التاوية: من يعرف أن لديه ما يكفي غني أن يأخذ المرء كل ما يريده لايضاهي أبداً التوقف عندما ينبغي على المرء ذلك.

- في الكنفوشيوسية: الإفراط والنقص معيبان بنفس القدر.

- في البوذية: من خلال الجشع للثروة يدمر الإنسان الأحمق نفسه وكأنه عدو نفسه.

من كان في هذا العالم يتغلب على شهواته الأنانية فإن أساه يتساقط منه مثلما تتساقط نقاط المياه من زهرة اللوتس.

٦ – أهم بيانات تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٨ عن سورية حسب إحصاءات عام ١٩٩٥

١ – دليل التنمية البشرية: ٨١

٢ – دليل الفقر البشري: ٢٣

٣ – دليل التفاوت حسب النوع الجنسي: ٧٤

٤ – مقياس التمكين حسب النوع الجنسي: ٧٢

٥ – متوسط العمر المتوقع: ٦٨,١ سنة

إناث: ٧٠,٣ سنة

ذكور: ٦٦ سنة

٦ – معدل القراءة والكتابة: ٧٠,٨٪

إناث: ٥٥,٨٪

ذكور: ٨٥,٨٪

٧ – نسبة القيد في التعليم: ٦٢٪

إناث: ٥٧,٨٪

ذكور ٦١,٨٪

٨ – نسبة مشاركة المرأة في البرلمان: ٩,٦٪

٩ – نصيب الفرد من الناتج المحلي: ٥٣٧٤ دولار/ سنوياً

الإجمالي حسب القوة الشرائية:

١٠ – تطور نصيب الفرد من الناتج المحلي:

الإجمالي خلال فترة ١٩٦٠-١٩٩٥:

السنة	الدخل السنوي بالدولار
١٩٦٠	١٩٨٨
١٩٧٠	٢٠٩٦
١٩٨٠	٢٦٨٣
١٩٩٠	٢٦٢٤
١٩٩٥	٢٣٨٩

١١ – نسبة الذين لايتوقع أن يعيشوا حتى سن الأربعين : ٨٪

١٢ – نسبة الذين لايحصلون على :

مياه مأمونة ١٤٪

خدمات صحية ١٠٪

صرف صحي ٣٣٪

١٣ – نسبة الأطفال دون ٥ سنوات :

الذين يعانون من نقص الوزن ١٣٪

الذين لايصلون للصف الخامس ٩٪

١٤ – معدل وفيات الرضع : ٢٨ بالألف

١٥ – معدل السعرات الحرارية : ٢٣١٧ حريرة / يوم

١٦ – معدل الدهون : ٩١ غرام / يوم

١٧ – معدل البروتين : ٤٩ غرام / يوم

١٨ – نسبة القوة العاملة : ٣٠٪

١٩ – نسبة التحضر : ٥٢٪

٢٠ – عدد السكان : ١٤,٢ مليون نسمة

٢١ – المساحة الإجمالية ١٨,٣٧٨ مليون هكتار

المؤشرات السكانية للدول العربية بين الأعوام ٩٩٠ - ٢٠٢٥

الدولة	السكان بالملايين ١٩٩٢ - ٢٠٢٥	معدل النمو المتوسط٪ ٩٩٠ - ٩٩٥	معدل المواليد لكل ١٠٠٠ ٩٩٠ - ٩٩٥	معدل الوفيات لكل ١٠٠٠ ٩٩٠ - ٩٩٥	متوسط العمر المتوقع	معدل الوفيات للاطفال لكل ١٠٠٠ ٩٩٠ - ٩٩٥	النسبة المئوية للحضر ٩٩٠	معدل النمو الحضري ٩٠٠ - ٩٩٥	معدل الخصوبة للمرأة الواحدة ٩٩٠ - ٩٩٥
آ) افريقيا	١٥٦,٦ ٣٠٣,١	٢,٥	٣٤	٩	٦١	٦٩	٤٥	٣,٥	٤,٧
تونس	٨,٤ ١٣,٤	٢,١	٢٧	٦	٦٨	٤٣	٥٧	٣,٢	٣,٤
الجزائر	٢٦,٣ ٥١,٨	٢,٧	٣٤	٧	٦٦	٦١	٥٣	٤,٣	٤,٩
ليبيا	٤,٩ ١٢,٩	٣,٥	٤٢	٨	٦٣	٦٨	٨٤	٤,٤	٦,٤
السودان	٢٦,٧ ٦٠,٦	٢,٨	٤٢	١٤	٥٢	٩٩	٢٣	٤,٦	٦,٩
مصر	٥٤,٨ ٩٣,٥	٢,٢	٣١	٩	٦٢	٥٧	٤٤	٢,٦	٤,٧-
المغرب	٢٦,٣ ٤٧,٥	٢,٤	٣٢	٨	٦٣	٦٨	٤٧	٣,٤	٤,٤
الصومال	٩,٢ ٢٣,٤	٣,٢	٥٠	١٩	٤٧	١٢٢	٢٥	٤,٥	٧,٠-
ب) آسيا	٧٣,٤ ١٨١,٨								
الاردن	٤,٣ ١٠,٨	٣,٤	٤٠	٥	٦٨	٣٦	٦٩	٤,٥	٥,٧
سورية	١٣,٣ ٣٥,٣	٣,٦	٤٢	٦	٦٧	٣٩	٥١	٤,٥	٦,١
العراق	١٩,٣ ٤٦,٣	٣,٢	٣٩	٧	٦٦	٥٨	٧٣	٤,٠-	٥,٧
عمان	١,٦ ٤,٧	٣,٦	٤٠	٥	٧٠	٣٠	١٢	٧,٤	٦,٧
الكويت	٢,٠ ٢,٨	٥,٨-	٢٨	٢	٧٥	١٤	٩٣	٥,٤-	٣,٧
لبنان	٢,٨ ٤,٥	٢,-	٢٧	٧	٦٩	٣٤	٨٦	٢,٨	٣,١
السعودية	١٥,٩ ٤٠,٥	٣,٤	٣٦	٥	٦٩	٣١	٧٨	٤,٢	٦,٤
الامارات العربية	١,٧ ٢,٨	٢,٣	٢١	٤	٧١	٢٢	٨٢	٣,١	٤,٥
اليمن	١٢,٥ ٣٤,٢	٣,٥	٤٨	١٤	٥٣	١٠٦	٣١	٦,٧	٧,٢
	٢٣٠,٠ ٤٨٤,٩	٢٪ لبنان - ٦,٣٪							

٨- *منهاج العمل الدولي المقترح لمواجهة تحديات الاتجاهات الاستهلاكية:*

لقد حقق الانفجار الاستهلاكي في القرن العشرين فوائد هائلة للبشرية مما أدى إلى تقدم البيئة البشرية تقدماً كبيراً، ولكنه أغفل إلى حد كبير كثيرين من أشد سكان العالم فقراً. فالتفاوتات تتزايد والنظم الطبيعية التي يعتمد عليها جميع الناس أصبحت معرضة لخطر أكبر.

التحديات التي تواجه العالم:

ما الذي يحدث إذا استمرت الاتجاهات الاستهلاكية التي سادت خلال السنوات الخمس والعشرين الماضية لمدة خمسين سنة أخرى؟

وأين سيكون العالم بذلك في منتصف القرن الحادي والعشرين؟

- سيرتفع الإنفاق الاستهلاكي العالمي إلى مستويات تتجاوز المستويات التي بلغها في عام ١٩٩٥ أربع أو خمس مرات.

- سيتجاوز متوسط الإنفاق الاستهلاكي السنوي في البلدان الصناعية ٥٥٠٠٠ دولار للشخص بالمقارنة بمبلغ ٢٠٠٠٠ دولار الآن.

- سيظل استهلاك خمس السكان في أشد بلدان العالم فقراً أقل من ٢٠٠٠ دولار أي مايمثل حوالي ٢٪ من متوسط البلدان الغنية آنذاك وأقل من ١٠٪ من مستويات البلدان الغنية الآن.

- سيستمر تصاعد إنبعاثات ثاني أكسيد الكربون والغازات الفلوركربونية ونفايات سمية أخرى كثيرة - بحيث تزيد الانبعاثات الكربونية مثلاً أكثر من الضعف.

- ستنخفض الأرصدة السمكية وسيزيد تآكل التربة وستستمر إزالة الغابات وسيصبح شح المياه أشد حدة بكثير.

ومن ثم فإن استمرار الاتجاهات السابقة مع حدوث تغير طفيف في أنماط الاستهلاك أو تكنولوجيات الإنتاج من شأنه تفاقم المشاكل البشرية الموجودة الآن.

فالفقر لن يتم القضاء عليه، والتفاوتات ستتسع، وستدفع البيئة أكثر مما هو حاصل الآن إلى ما يتجاوز حدودها.

ولكن الاتجاه ليس مصيراً حتمياً وكل هذه النتائج لاتوجد بينها نتيجة حتمية فالتحدي الذي يواجه المجتمع العالمي في القرن الحادي والعشرين هو اتباع اتجاهات جديدة فيما يتعلق بنمو أنماط الاستهلاك ولكي نعكس مسار الاتجاهات السائدة الآن علينا أن نركز على خمسة أهداف:

١- رفع مستويات الاستهلاك بين أشد الناس فقراً لتلبية الحاجات الاستهلاكية الأساسية وإزالة أوجه النقص في المجالات الحيوية للتنمية البشرية.

٢- التحول إلى أنماط ومستويات استهلاكية مستدامة وغير ضارة للبيئة تقلل من الضرر البيئي وتحسن الكفاءة في استخدام الموارد وتعيد توليد الموارد المتجددة مثل المياه والأخشاب والتربة والأسماك.

٣- تحقيق تقاسم دولي للأعباء يكون أكثر إنصافاً فيمايتعلق بالوفاء بتكاليف الحد من الضرر البيئي العالمي - مثل الاحترار العالمي والأمطار الحمضية وفقدان التنوع البيولوجي - وعكس مساره.

٤- تثبيط أنماط الاستهلاك التي تترك أثراً سلبياً على المجتمع وتعزيز التفاوتات والفقر.

٥- حماية وتعزيز حقوق المستهلكين فيما يتعلق بالحصول على المعلومات وسلامة المنتجات وإمكانية الحصول على المنتجات التي يحتاجون إليها.

وهناك نماذج جيدة يمكن الاستفادة منها فيما يتعلق بالأهداف الخمسة جميعها وفي كل مجال من مجالات الاستهلاك - الطاقة والتعليم والمياه والنقل والرعاية الصحية والإسكان- نحن نعلم كيف أن أنماط الاستهلاك يمكن أن تكتسب صلات أقوى بالتنمية البشرية وكيف أن أنماط الاستهلاك الجديدة يمكن أن تكون أكثر إنصافاً وأقل إضراراً للبيئة.

أن الاستهلاك ينظر إليه أحياناً على أنه غير مناسب لرسم السياسات ويقال في هذا الصدد إن الخيارات الاستهلاكية تمثل قرارات سيادية من جانب المستهلكين وينبغي عدم التدخل فيها.

وهذا المنطلق مغلوط:

أولاً: كثيراً ما تكون خيارات المستهلكين مقيدة بالحواجز الاجتماعية وعدم كفاية الدخل وعدم توافر السلع والافتقار إلى الوقت والمعلومات ومن ثم فإن المستهلكين لايتاح لهم النطاق الكامل من الخيارات الذي يضاهي تفضيلاتهم الحقيقية.

ثانياً: اختيارات المستهلكين تؤثر على الآخرين فعندما تكون المعلومات مضللة وعندما لاتراعي الأسعار التكاليف البيئية، وعندما لاتحول الأنظمة دون حدوث آثار جانبية ضارة، تكون الآثار المترتبة على الاستهلاك سلبية. فالخيارات الفردية قد تكون قانونية وممكنة ومقبولة اجتماعياً - ومع ذلك قد تكون العواقب التراكمية مدمرة للتنمية البشرية على نطاق عالمي وعندئذ يجد المستهلكون أنفسهم محاصرين في نظام غير رشيد.

ومحاسن ومساوىء الاستهلاك لن تبرر نفسها تلقائياً. وآثار الاستهلاك - على الفرد وعلى الآخرين - لن تصبح إيجابية تلقائياً. ولإنهاء هذه اللاعقلانية، ولتحقيق الإمكانات الكامنة للاستهلاك بالنسبة للتنمية البشرية، يلزم الاهتمام على صعيد السياسات بالإطار الذي يختار فيه الناس خياراتهم الاستهلاكية.

والسياسة المتعلقة بالاستهلاك يلزم أن تتناول أطراً اقتصادية واجتماعية وتنظيمية لكي تعيد صياغة الصلات بين الاستهلاك والتنمية البشرية فالتحول إلى أنماط استهلاكية أكثر إرضاءً واستدامة يجب تشجيعها بواسطة تسويق وتسعير مناسبين وتعزيزه بواسطة أنظمة فعالة، وتدعيمه بواسطة تحولات في الأعراف والقيم الاجتماعية وينبغي إشراك جميع

مستويات المجتمع، الأفراد والمنظمات الأهلية والمنظمات غير الحكومية والقطاع الخاص وأجهزة الحكم المحلي والوطني والمؤسسات الدولية.

٩- الأهداف المحورية للعمل على المستوى العالمي والتدابير الأساسية للتغيير:

أولا - هناك خمسة أهداف محورية:

- رفع المستويات الاستهلاكية لأكثر من بليون شخص فقير يمثلون أكثر من ربع البشرية تركوا خارج نطاق التوسع العالمي للاستهلاك وهم عاجزون عن تلبية حاجاتهم الأساسية.

- الانتقال إلى أنماط استهلاكية أكثر استدامة تقلل من الضرر البيئي وتحسن كفاءة استخدام الموارد وتعيد توليد الموارد المتجددة، مثل المياه والأخشاب والتربة والأسماك.

- حماية وتعزيز حقوق المستهلكين فيما يتعلق بالحصول على المعلومات وسلامة المنتجات وإمكانية الحصول على المنتجات التي يحتاجون إليها.

- تثبيط أنماط الاستهلاك التي تترك أثراً سلبياً على المجتمع وتعزز التفاوتات والفقر.

- تحقيق تقاسم دولي للأعباء يكون أكثر إنصافاً فيما يتعلق بالحد من الضرر البيئي العالمي ومنع حدوثه للحد من الفقر العالمي.

ومحور ذلك كله هو تهيئة بيئة عامة تمكن من الاستهلاك المستدام - حيث توفر لكل من المستهلكين والمنتجين حوافز وخيارات للتحرك صوب أنماط استهلاكية أقل إضراراً بالبيئة وأقل ضرراً اجتماعياً فالناس يهتمون بأثر الاستهلاك على صحتهم وسلامتهم، وبالأثر الأعم على البيئة والمجتمع ولكنهم محاصرون في منظومة خيارات وفرص محدودة وحوافز سيئة.

ثانياً - التدابير الأساسية للتغيير:

- تحسين المعلومات وزيادة الوعي.
- اتخاذ التدابير لكفالة الحد الأدنى من الاستهلاك للجميع.
- تشجيع الابتكار التكنولوجي.

- معالجة التشوهات في السوق عن طريق إزالة الإعلانات غير السليمة وفرض ضرائب ايكولوجية.
- وضع وتنفيذ قوانين وأنظمة لتحقيق تلك التوجهات.
- تعزيز آليات للتعاون الدولي.

ثالثاً - تحالفات من أجل رؤية جديدة:

إن تحقيق هذه التغييرات لن يكون سهلاً فهو سيتطلب اتخاذ تدابير من جانب خمس مجموعات فاعلة هامة:

- الأفراد والأسر المعيشية.
- المنظمات الأهلية والمنظمات غير الحكومية.
- المنتجون في القطاع الخاص.
- الحكومة - المحلية والإقليمية والوطنية.
- المؤسسات الدولية.

وكل مجموعة من هذه المجموعات تشارك فعلاً في بعض التدابير في معظم البلدان ولكن كثيراً ما تكون النتيجة أقل كثيراً مما يمكن تحقيقه عن طريق وجود تفاعل أكثر تضافراً فيما بين الجهات الفاعلة - مما يجمع بين عملية الدفع في سبيل التغيير من جانب قرارات الأفراد والعمل الجماعي ومن جانب جماعات المجتمع المدني والمنتجين المشتغلين في السوق والحكومة على الصعيد المحلي وصعيد الدولة والصعيد الدولي.

وقدرة كل مجموعة من الجهات الفاعلة على فرض التغيير هي انعكاس لمزاياها المقارنة. فالتصحر والاحترار العالمي والتخلص من النفايات السمية - تحتاج إلى التزام دولي أما الأزمات المحلية - تلوث المياه وعدم كفاية الصرف الصحي، فهي من مسؤوليات الدول، التي يجب أن تكفل الإمداد بها أو على الأقل تمكن المنظمات الأهلية من التدخل والقيام بدور فاعل. فالسلع العامة التي تنتج في القطاع الخاص. مثل الإبتكارات التكنولوجية تحتاج إلى دعم من الدولة إلى جانب وجود دينامية في القطاع الخاص لكفالة إنتاج وتسويق (تكنولوجيا الفقراء) وتكنولوجيا غير ضارة بالبيئة.

مناهج النقد الغربي وقضاياه
مقدّمة في رصد المثاقفة العربية الغربية من جانب واحد

سليمان حسين

المقدّمــة

لابُدّ من القول في البداية: إن النّقد الأدبي من أكثر حقول المعرفة الإنسانية إشكالاً وتداخلاً بين عناصره وأفكاره ورؤاه، وهو حقلٌ معرفيٌّ تعتوره النسبيّة بقوة وبكثرة، ولايمكن أن يكون نقدٌ دون هذه النسبية؛ لأنّه يستند إلى النسبيّة البشريّة

* سليمان حسين: باحث سوري، ماجستير في الأدب العربي، له عدة أبحاث منشورة في الدوريات المحلية العربية.

في تناول الأدب والثقافة والحياة بمجملها، وهو كذلك يعتمد على المرجعيّة الثقافية والفكريّة والأيديولوجيّة للناقد الذي يُعالج النص الأدبي، وطبيعي أن تختلف المرجعيات وتتباين، وأن يؤدّي الاختلاف والتّباين هذان إلى تباين فكري أيديولوجي في مناهج معالجة النص الأدبي أو مقاربته، ويُضاف إلى هذه الطبيعة النسبية للمرجعية النقدية أنّ هناك نسبية أخرى؛ لاتقلُّ أهمية عن الأولى؛ وهي مايفرضه الأدب ذو الطبيعة النسبيّة القصوى على النقد؛ فالأدب لايقدّم نفسه للنقد بوضوح ودقة وفق معايير علمية ثابتة ودقيقة وإنما يقدم عناصر غير مباشرة يكتنفها الغموض المقصود أكثر الأحيان، خاصةً فيما يتعلق بالأدب الحديث الذي تنوعت مذاهبه وأصبح الغموض الإيحائي والرمزي والسّوريالي من أهم مكوناته التي تمنحه وصفه بل تسميته بالأدب، وتمنحه كذلك مشروعية الإنتماء إلى الحداثة الأدبية.

ويُضاف إلى ماتقدم أن هناك قضايا أخرى يمكن أن تجعل الأمر أكثر تعقيداً وإرباكاً، ومن أهم هذه القضايا تعدّد المناهج النقدية في تناول النص، ولايتوقف الأمر على التعدد فحسب، وإنما يتجاوزه إلى ماهو أكثر إشكالاً؛ وهو تداخل مناطقها المعرفيّة والفكرية على الرغم من الصراع الحاد الذي دار بين أصحاب هذه المناهج وسيطر مدة طويلة، وكما يبدو فإنه مازال دائراً وإن يكن بأسلوب جديد مختلف بشكل من الأشكال عمّا كان سائداً في أثناء تناحر الأيديولوجيات على السلطة الثقافية والسعي المحموم في سبيل تكريس التّرسانات الأيديولوجية لخدمة هذا الصراع.

إن كل ماتقدم يسهم إسهاماً كبيراً وعميقاً في جعل مهمة الناقد الذي يضطلع بمطالعة النقد الأدبي وتصنيفه ودراسته ونقده أكثر صعوبة وأدعى إلى التريث في المطالعة والدراسة والنقد، وإلى التأمل الدقيق الواعي فيما يلي:

أولاً: الكم النقدي الهائل الذي تنتجه العملية النقدية الدائبة والمتابعة دون توقف.

ثانياً: التباينات المنهجية التي تمتد على مساحة حقل النقد كاملاً.

ثالثاً: تداخل المناطق المعرفية والفكرية للمناهج فيما بينها تداخلاً يُوقع في إعياء منطق التصنيف السوي الدقيق، إذ لايمكن الوقوف على تصنيف دقيق لأيّ منهج نقدي صرف، مهما يكن معتمداً في مرجعيته على أيديولوجيا واضحة ذات توجه معرفي فكري واضح دقيق؛ لأنّ الأدب مخلوق اجتماعي يشكله المجتمع وينتجه بوساطة أفراده المبدعين الذين لايقبلون أن يكونوا ذوي أفق واحد أو توجه قسري واحد ينتمي إلى حزبية أيديولوجية. يضاف إلى ذلك أن الأدب «مخلوق فني» يتفلّت من الأيديولوجيا الصّرف ومن التنميط العلميّ؛ فهو يستقطب مكوناته من شتى الرؤى والمعارف وشتّى القيم ليتكون كذلك وفق أشكال شتّى، بمعنى أنه مهما تكن اتكاءات الأدب على ماهو غير أدبيّ؛ فإن أدبية الأدب وانتماءه إلى الفن هما الأساس النقدي الذي يسوّغ لنا إطلاق التّسمية (الأدب) وهما أيضاً اللذان يميّزانه عن نتاجات المجتمع الأخرى.

وقد أدّت الحداثة الأدبية بما ارتادته من آفاق وماسبرته من أغوار في شتى حقول المعرفة الإنسانية، وبما اقترفته من امتداد إلى مساحات لم تكن لها في الأصل، إلى حداثة نقديّة أقلّ تنوعاً وتعدّداً.

وإذا تجاوزنا الأمور السابقة وانتقلنا إلى مجال الحديث في النقد العربي الحديث، طالعتنا قضايا إشكالية لايمكن إحصاؤها أو تصنيفها أو فهم آلية ظهورها ولايمكن الخلوص فيها إلى حل أو مفهوم دقيق واضح، فالباحث المتابع لحركة النقد العربي يقرأ كثيراً من الآراء المتجنية، التي تحمل دلالات هجائية متعددة تعيب على النقد العربي ألواناً من التقصير، سواء أكان ذلك في مجال النظرية أم في مجال التطبيق، ويصل الأمر ببعض الدارسين إلى نفي وجود النقاد في وطننا العربي فنقرأ على سبيل المثال في أحد الكتب العبارة التالي: «الإبداع في وطننا العربي يجهضه غياب

النقاد. . . » ورداً على هذا الكلام يمكننا أن نحيل الدّارس الذي أطلقه إلى مجموعة من الأسماء المهمة في ساحة النقد على مدى العقود الماضية، هذه الأسماء كان لها صدى كبير وعظيم في مسيرة النقد الأدبي العربي وليست خافية على دارس متتبع؛ لذلك فإن هذا الحكم غير موضوعي ولا يستند إلى تعمق دقيق في النظر إلى حركة النقد العربي الحديث.

يبحث هذا المقال في تحديد اتجاهات النقد ومناهجه لوضع البحث في إطاره النظري من أجل تحديد الأسس النظرية التي يستند إليها، وتؤلف مرجعية نقدية فكرية وفنية للبحث، وتضبطه ضمن مساره الذي يطمح إليه دون الوقوع في مشكلات الخلط والإحاطة والتداخل.

وقد رأينا أن طبيعة البحث في اتجاهات النقد العربي الحديث تفرض أن يمتد بنا البحث إلى آفاق أخرى بعيدة مكانياً من النقد العربي، ولكنها عنصر تكويني من عناصره بكافة مستوياته واتجاهاته وطرائقه، وأقصد بهذه الآفاق الاتجاهات النقدية الغربية التي استوردها نقادنا وأدباؤنا، وتمثّلوها وصاغوا عوالمهم الأدبية، ورؤاهم النقدية وفق هذه الاتجاهات، مع البحث المخفق كثيراً والناجح قليلاً، عن «خصوصية عربية» تفاوت نجاحها وإخفاقها بين كاتب وآخر وهنا لابد من بحث عملية «المثاقفة» كما يصطلح عليها النقاد، ولكننا نرى أن عملية المثاقفة هذه ليست صحيحة؛ بمعنى أنها عملية من طرف واحد، وبهذا يسقط معنى المشاركة الذي يحمله مصطلح «المثاقفة» ويصبح الأنسب تسميات أخرى تتخذ منحى إيجابياً مرّة كالتأثر والتأثير، والحوار الحضاري، وتلاقح الثقافات، ومرة أخرى يتوجه إليها بوصف سلبي كالاستلاب، والغزو الثقافي، والاندماج في ثقافة الآخر. . إلخ من قاموس السلب.

ومهما يكن موقفنا من هذه القضية؛ فلابد من دراستها دراسة مناسبة كافية؛ لأنها حدث واقع لايمكن تجاهله، وإذا قمنا بتجاهله فإنّنا نتجاهل جزءاً كبيراً من الثقافة العربية الحديثة بفكرها الأدبي والسياسي والاجتماعي والفلسفي والجمالي.

المناهج النقدية الحديثة في النقد الغربي:

مايميز النقد الغربي إيجابياً ارتباطه الوثيق بحركة الفكر والفلسفة الغربيين، هذا الارتباط الذي يمكننا أن ندعوه بالتوليدي؛ بمعنى أن أي اتجاه فكري أو فلسفي لابد من أن يولّد حركة أدبية؛ إمّا أن تكون مسايرة له، وإمّا أن تكون انعكاساً لهذا الاتجاه، تصدر عنه في جميع معاييرها النقدية، وفي جميع طرائقها في تناول النص الأدبي، وبمعنى أن الآثار الأدبية الكلاسية كانت دافعاً إلى ظهور اتجاه في التحليل، كالتحليل النفسي للأدب الذي كان رائده ومبتدعه سيغموند فرويد؛ فهو عندما سئل عن المصادر التي جعلته يتوصل إلى نظرياته في التحليل النفسي؛ أجاب دون إعمال فكر: إنها الآثار الكلاسيّة اليونانية القديمة، وهذا يعني أن الأثر الأدبي يمكن أن يكون مصدراً لاتجاه فكري، على عكس السائد بين النقاد ومن أهم المناهج الفكرية والاتجاهات والفلسفات هي التي تكون أدوات في سبيل مقاربة النص الأدبي، إذ يقوم الناقد باستخدام المعارف الفكرية والفلسفية المنجزة في خدمة النص الأدبي.

«ولقد كان للتقدم الكبير في علوم الاجتماع والنفس واللغة والفلسفة ومفاهيم علم الجمال ونظريات الفن الأهمية الكبيرة والخطوة الرئيسية التي ساعدت على زيادة فعالية العملية النقدية بالإضافة إلى دخول المبدعين أنفسهم إلى مجال النقد كبودلير وهوغو وبلزاك وت. س إليوت وكوليردج، وبالإضافة إلى التطور المعرفي الحديث الذي ساهم في نشر المزيد من العملية والمنهجية»[(١)] «وتنقسم كافة المذاهب النقديّة إلى نقد يتجه نحو الواقعية وآخر نحو المثالية، فالاتجاه الواقعي - في البدء - اعتمد على المذهب الكلاسي الذي اعتمد بدوره على النظريات الفلسفية التي تستخدم العلوم التجريبية كما حدث عند هوبز وهيوم ولوك ولسنج.. وعندما تطورّت هذه

---

١ - البعد النقدي؛ رمضان سليم، سبق ذكره ص٩.

التجريبيّة، وصلت إلى مرحلة تسمى بالوضعيّة عند أوجست كونت)[١] » الذي كان يتعامل مع العلوم التجريبيّة والتحليل العلمي وطرح الخيال والعاطفة ويركّز على الشروط الاجتماعية»[٢].

وإذا انتقلنا إلى النقد المثالي وجدناه ينقسم إلى مجموعة اتجاهات نقدية كالنقد الرومنسي، والتفسيري والموضوعي وقد اهتم النقد المثالي بالتوفيق بين الفرد والجماعة والخاص والعام وقد أثرت الفلسفة المثالية عند «كانت» في المذهب الرومنسي وخصوصاً فيما يتعلق منها بالخيال وعدم الغنائية الخارجية، والمطلق الإرادي في الإنسان، كما حاول بعض المنظرين الجمع بين الشكل والمضمون كموقف شيلينج الذي رسم خطوط الفلسفة الحيوية Vitalism والتي قام على أساسها مفهوم الوحدة العضوية organic unity. وحيث أن الواقعية اهتمت من طرف أحادي الجانب بالمادة والجسد. اهتمت المثالية بالصورة والروح وجعلت المادة لاحقة لهما وقد بلغ هو الغاية القصوى والذي مر بثلاث مراحل ديالكتيكية سابقة هي: الطبيعة والفن والوعي»[٣].

ونحن في بحثنا هنا لن نعتمد هذا التقسيم لأنه يعتمد على تقسيمات ذات طبيعة خاصة مرتبطة بالمذاهب الأدبية أكثر من ارتباطها بالمذاهب النقدية، إضافة إلى كونه تقسيماً من وجهة النظر الفلسفية المحض وليس من وجهة نظر نقدية.

وكذلك لتباين آراء النقاد حول تسمية المذاهب إذ أن هناك خلافاً حاداً ينشأ حول المصطلحات وحول مفاهيم هذه المصطلحات، حول وجود المذاهب أو عدم وجودها أو انتمائها أو عدم انتمائها إلى الفكر النقدي، ففي حين نجد من يقرّ بوجود المذهب المثالي في الأدب وفي النقد نجد آخر ينفي نفياً قاطعاً وجوده إذ يقول:

---

١ و ٢ نفسه ص ١٥

٣- البعد النقدي؛ رمضان سليم، سبق ذكره ص ١٧، ١٨.

«ليس بين المذاهب الأدبية أو النقدية مايسمى المذهب المثالي وذلك أن الأدب في جميع مذاهبه من كلاسيكية ورومانسية وواقعية ووجودية ليس ميدانه التجريد، إذ إنه يصور الأفكار والمشاعر والتجارب في صور تنبض بالحياة وخاصة أنه ينزل إلى عالم التجسيد بالوسائل الفنية الخاصة به ليوحي بعد ذلك بأعمق الأفكار إيحاء»[١].

المنهج الاجتماعي

إنّ من العسير على الباحث في حقل العلوم الإنسانية أن يصل إلى تحديد دقيق مطلق لمفاهيم كثير من المصطلحات؛ ويزداد الأمر صعوبة عندما يتعلق بحقل من هذه العلوم يتسم بطبيعة شمولية عصيّة على التحديد وهذا الحقل هو الأدب وتكتسب النصوص التي تنشأ على الأدب هذه الطبيعة غير المنضبطة بالقواعد المطلقة وأخصّ النقد الأدبي كونه نشاطاً يبحث عن عدم الانصياع للقواعد والقيود مهما تكن سلطتها، ولكنّه في طرف مقابل يبحث عن سلوك مناهج علمية تستند في طرائقها إلى المذاهب الفكرية وتستعين بالمنجزات العلمية والحضارية في سعي حثيث، فكما أسلفنا سابقاً- ليس هناك اتجاه أدبي أو نقدي لم تكن له مرجعية فلسفية أو فكرية أو سياسية، أو على الأقل لم يكن له متكأ في هذه المرجعية.

ويتراءى لنا أن هذا الاتكاء هو الذي يخلق المشكلات في المفاهيم وفي المصطلحات؛ لأن المذاهب الفلسفية والفكرية، ذات طرائق خلافيّة إذ تستمر الخلافات حول مفهوماتها ومصطلحاتها حتى بعد رسوّها ونضجها وتداولها.

وفصل القول في هذه المسألة أن هناك تداخلاً واضحاً بين مستويات المذاهب الفلسفية، وتقاطعات تفرضها طبيعة الفكر الإنساني الذي لابدّ له من مساحات مشتركة؛ بل رصيد مشترك بين جميع المذاهب، ويؤكد

٢- قضايا النقد العربي الحديث مبق ذكره ص ٢٥.

لوسيان غولدمان العلاقة المستمرة الوطيدة بين الأدب والنقد الأدبي في جهة والمذاهب الفلسفية في جهة ثانية فيقول:

«بالنسبة للنقد والأدب، فإن العلائق بينهما وبين المذاهب الفلسفية الكبرى وطيدة ومتواترة، لأن الأدب مهما تميّز فإنه يصدر عن رؤية ماورائية تسلك شتات العناصر المكونة له ابتداء من اللغة التي هي حجر الزاوية في كل بنيان أدبي؛ فمن أرسطو إلى لوكاش، ظلت الاستتيقا بمعناها الواسع مبحثاً مركزياً عند الفلاسفة الكبار»[1] واعتماداً على ماقلناه سابقاً من أنّ المذاهب النقديّة انعكاسات حتميّة للمذاهب الفلسفية والفكرية؛ فإن هذا التداخل والتقاطع اللذين أطلقنا عليهما اسم «الرصيد المشترك» لابدّ أن ينتقلا إلى التناولات النقدية التي دعوناها بالمذاهب.

الخطوط العامة للقيم النقديّة الاجتماعية:

١- المجالات الأساسية لبحوث علم الاجتماع الأدبيّ:

قبل الحديث عن المجالات الأساسية لبحوث علم الاجتماع الأدبيّ يستحسن منّا أن نشير إلى أن الاتجاه الاجتماعي غير متجانس التكوين الفكري، فهناك اتجاهات فرعيّة تنضوي تحت شموله، وأهم اتجاه هو الاتجاه الماركسي الذي أفرز الواقعية الاشتراكية وهو مادُعي بعد ذلك بالنقد الأيديولوجي الذي يعتمد على الأيديولوجيا الصادر عنها اعتماداً كلياً.

ويرى السيد يسين في كتابه التحليل الاجتماعي للأدب أن «هناك موضوعات أربعة تستحق أن يناقشها علم الاجتماع الأدبي:

١- البنيوية التكوينية والنقد الأدبي؛ مجموعة من الكتاب أولهم لوسيان غولدمان، ترجمة مجموعة من المترجمين العرب مؤسسة الأبحاث العربية، ش. م.م، بيروت- لبنان، الطبعة العربية الأولى ص٩.

أولاً- فيما يتعلق بالمؤلف هي : الوضع الاقتصادي للمؤلف والوضع المهنّي، وطبقته الاجتماعية وأخيراً فكرة الأجيال الأدبية»[١].

ثانياً- وفيما يتعلق «بالدراسة الاجتماعية للعمل الأدبيّ: الدراسة الاجتماعية للأجناس والأشكال الأدبية، والدراسة الاجتماعية للموضوعات، والدراسة الاجتماعية للطباع والشخصيّات، وأخيراً الدراسة الاجتماعية للأساليب»[٢].

أما الدّراسة الاجتماعيّة للجمهور- فإنها تحقّق القيم التالية :

«آ- استقبال القراء للعمل الأدبي يعطينا المحك السريع الملموس لأهمية العمل.

ب- إنّ العلاقة بين العمل الأدبيّ والجمهور تعدّ علاقة بالغة العمق.

جـ- إنّ العلاقة المذبذبة أو الثابتة مع قراءة العديدين المختلفين تشكّل مصيره بطريقة موضوعية، وهي ترسم حدود مكانه في التاريخ»[٣]

سوسيولوجيا الكاتب وحرفة الأدب ومؤسساته، أي كامل مسألة الأساس الاقتصادي للإنتاج الأدبي، المنشأ الاجتماعي للكاتب ومركزه، مذهبه الاجتماعي الذي قد يجد تعبيراً عنه في نشاطات وبيانات تتجاوز الأدب. . . وهناك ثانياً مشكلة المضمون الاجتماعي، مرامي الأعمال الأدبية ذاتها وأغراضها الاجتماعية، سوسيولوجية الكاتب، المضمون الاجتماعي للأعمال ذاتها، تأثير الأدب على المجتمع. . »[٤]

ويضيف الكاتبان مبينين المصادر التي يدرس من خلالها «انتماء الكاتب الاجتماعي واتجاهه وأيديولوجيته التي- لايمكن أن تدرس فقط من كتاباته بل في الأغلب أيضاً، من الوثائق غير الأدبية المتعلقة بسيرته»[٥]

١ و ٢ و ٣- التحليل الاجتماعي للأدب؛ السيد يسين- دار التنوير للطباعة والنشر- بيروت، لبنان- ط(٢) ١٩٨٢ ص ٩٢-١٠٦-١١٢-١١٣ . ٤- نفسه ص ١٤و١٥ .

٤- نظرية الأدب؛ رينيه ويلك، أوستن وارن، ترجمة محي الدين صبحي، مراجعة حسام الخطيب المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، د. م، د. ط د. ت.

٥- نفسه- ص ١٢٣

٢ ـ النقد الأيديولوجي:

ربما يكون مصطلح الأيديولوجيا من أكثر المصطلحات إشكالية في الفهم والاستخدام، وقد خضع في مسيرة تطوره لآلية تدريجية ارتقائية بعد أن استخدم استخدامات متناقضة مرة ومترادفة أخرى ومتضايفة مرة ثالثة . . .

إن مفهومنا للمصطلح مليء بالمعنى يحتمل محمولاً متعددة ولايكتفي بالتعريفات الجزئية التي انتشرت في كتب الأيديولوجيات ولايكتفي بالتعريفات الجزئية التي تخدم فئة اجتماعية أو علمية أو سياسية «إن مفهوم الأيديولوجيا يقتضي وضعاً اجتماعياً وتاريخياً خاصاً يعيش اثناءه الفرد المنتمي إلى جماعة أو مجموعة ثقافية حالة تجعله عاجزاً عن إدراك تعبير صادق تام ومستقيم عن واقع حياته العامة، بما فيها من علاقات سياسية واجتماعية او مشتقاً أو معكراً غير واضح[١]».

ساد في العرف النقدي أن «النقد الأيديولوجي: هو النقد الذي يستخدم المنهج الماركسي والذي ينظر إلى الأدب على أنّه يتبع المادّة، وبالتّالي فهو مثل العلم أيديولوجيا ترتبط بالجماعة باعتبارها شكل[٢] من أشكال الوعي الاجتماعي»[٣]

وتقرر المادية الجدلية في موضوع العلاقة بين الحياة الاجتماعية والإبداع الأدبي أن «كل سوسيولوجيا للفكر تقبل بوجود تأثير للحياة الاجتماعية على الإبداع الأدبي، وبالنسبة للمادية الجدلية، فإنها تعتبر ذلك مسلمة أساسيّة مع الحاحها بصفة خاصة على أهمية العوامل الاقتصاديّة والعلاقات بين الطبقات الاجتماعية»[٤].

١ـ الأيديولوجية العربية المعاصرة؛ عبد الله العروي ـ ترجمة محمد عيتاني ـ دار الحقيقة ـ بيروت ـ ط(٤) ـ ١٩٨١ ص١٣

٢ـ الصواب شكلاً على أنها مفعول به للمصدر المضاف

٣ـ البعد النقدي ـ ذكر سابقاً ص ١٧

٤ـ البنيويّة التكوينية؛ لوسيان غولدمان وأخرون ـ ذكر سابقاً ص١٣ .

- ويحدّد رينيه ويلك واستن وارن ثلاث نقاط مهمة تتعلّق بالتناول الماركسي للأدب؛ أولّها: «يكون النّقد الماركسي في أفضل حالاته حين يعرض المرامي الاجتماعية الكامنة او الضمنية في عمل الكاتب وهو من هذه الناحية تكنيك للتفسير مواز لتلك التفسيرات التي تقوم على استبصارات فرويد أو نيتشة أو باريتو أو على منهج سيلر - مانهام في سوسيولوجيا المعرفة».

ويعرض السيد يسين لآراء رينيه ويلك وأوستن وارن في قضية النهج الخارجي والداخلي في دراسة الأدب قائلاً: «وقد حاول بعض منظري الأدب - رينيه ويليك واوستن وارين على وجه التحديد في كتابهما «نظرية الأدب» أن يضعا تفرقة جوهرية بين نهجين رئيسين لدراسة الأدب: نهج خارجي ونهج داخلي ويقصدان بالنهج الخارجي في دراسة الأدب، تلك المناهج التي تعني أكثر ماتعني ببحث العوامل الخارجية التي تحيط بالأدب وتؤثر عليه محاولة تفسيره على ضوء السياق الاجتماعي له. والنهج الداخلي ويعنيان به باختصار مايكن أن يطلق عليه النقد الجمالي الذي يركز أساساً على تفسير وتحليل الأعمال الأدبية ذاتها، وأدواته في ذلك دراسة الأوزان والأساليب والصور والاستعارات والرموز والأساطير إلى غير ذلك»[١].

ويتبنى هذا التقسيم أيضاً الناقد محمد ربيع في كتابه «قضايا النقد الحديث» فيصرح بأنّه يتبنى رأي رينيه ويلك الذي يقول: «إنّ برنامج الدراسة الاجتماعية للأدب يشمل الدّراسة الاجتماعية للأدباء من حيث أوضاعهم الطبقية والمهنيّة والاقتصادية وأثرها على إنتاجهم الأدبي، كما يشمل الدراسة الاجتماعية للأعمال الأدبية والجمهور، فالأديب لايتأثر بالمجتمع فقط، إنّما يؤثر فيه، والفنّ ليس مجرد إعادة صنع الحياة وإنّما يعمل على تكوينها أيضاً»[٢] وهنا يعود النّاقد «محمد ربيع» إلى توكيد

١- التحليل الاجتماعي للأدب؛ السيد يسين - سبق ذكره ص ١٤ , ١٥ .

٢- قضايا النقد والنقد الحديث؛ محمد ربيع - دار الفكر للنشر والتوزيع - عمّان - الأردن - ط(١) - ١٩٩٠ ص٢٩ .

ماأكده الناقد «العربي حسن درويش» حول وظيفة الأدب والفن المغيّرة والفاعلة في المجتمع وهي القيمة التي تؤلف الوجه الآخر للاتجاه الاجتماعي.

ولكي لانبقى في الآراء التي تبنت مقولات رينيه ويلك حول مجالات علم الاجتماع الأدبي سنأتي إلى رأيه نفسه وشريكه اوستن وارن في كتابهما المشترك «نظرية الأدب» فهما يقرران أن «الأدب مؤسسة اجتماعية، أداته اللغة، وهي من خلق المجتمع، والوسائل الأدبية التقليدية، كالرمزية والعروض، اجتماعية في صميم طبيعتها، إنها أعراف وأصول لايمكن أن تبزغ إلا في مجتمع، أضف إلى ذلك أن الأدب يمثل الحياة والحياة في أوسع مقاييسها حقيقة اجتماعية واقعة... هناك أولاً».

في فحوى المفهوم

إذا أردنا توخي الدّقة في عرض المفهوم فلابدّ من الغوص قليلاً في عمق الحقبة النقدية التاريخية. وعندئذ يصبح الحديث عن الجمهورية الفاضلة لأفلاطون ضرورياً في هذا المجال لأنه اعتمد في محاوراته النقدية في أحيان كثيرة على المفهوم الأخلاقي للنقد بل يمكن القول: إن اعتماده الأول كان على ماندعوه الآن بالنقد الأخلاقي، والتناول الأخلاقي الأفلاطوني كان في أساسه وظيفياً بمعنى أنه كان يهدف إلى وضع أسس تربوية تنظم المجتمع الذي يطمح إليه، وهذا كله سعي اجتماعي يصنف وفق رؤية من الرؤى في صف التناول الاجتماعيّ.

ولكننا إذ نتجاوز أفلاطون، وننتقل انتقالاً زمنياً واسعاً نرى أن النقد الاجتماعي قد تطور عند تين وبرونتيير بالتركيز على الجنس والعصر والبيئة... نتيجة لانتشار «الداروينية» و«التطورية» في العلوم الطبيعية»[1]

ومن أجل توضيح المفهوم المباشر للاتجاه الاجتماعي في النقد نلجأ إلى اتكاءات مرجعية يمكن أن تعطي معنى توثيقياً، وأول هذه الاتكاءات

١ـ البعد النقدي، رمضان سليم. سبق ذكره ص١٥.

ماكتبه العربي حسن درويش في كتابه «النقد الأدبي الحديث: مقاييسه واتجاهاته وقضاياه ومذاهبه» حيث يقول: «اتجاه حاول أصحابه أن يدرسوا الأدب من خلال مناهج اجتماعية والتمس أصحابه في دراسة الأدب قيماً اجتماعية ورصدوا تأثر التّجارب الأدبية بالظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية. والفن لايجب أن يظل محصوراً في معالجة القضايا الفردية وإنما ينبغي أن يساهم في نهضة المجتمع بما يسديه إليه من خدمات إصلاحية؛ لأن مهمة الأدب قيادة الجماهير وتوعيتها» تحقق هذه المقولة معيارين نقديين: أولهما اعتماد النقد على القيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في مقاربة النص الأدبي وتحليله وفهمه؛ وهذا مايحقق للنقد انتماءه إلى الاتجاه الاجتماعي في النقد. وثانيهما وظيفة الأدب التي تتمثل في قيادة المجتمع وهي وظيفة تحتم على الناقد تناول النص وفق منهج اجتماعي محض.

وثانيهما: «لم تجب الماركسيّة عن مسألة درجة اعتماد الأدب على المجتمع؛ ولذا فإن العديد من المشكلات الأساسية لم تكد تبدأ دراستها؛ فمن النادر مثلاً أن يرى المرء مناظرة حول التّحديد الاجتماعي للأنواع الأدبية»[1].

ويبدو أنّ اهتمام الماركسيّة بعمليّة التوجيه والدراسات التطبيقية اجتماعياً هي التي شغلتها عن الانصراف إلى مثل هذا العمل، إذ بقيت تعالج الأعمال الأدبية من وجهة نظر اجتماعيّة شمولية.

وثالث هذه النقاط يتوجّه الكاتبان توجهاً هجائياً نحو التناول الماركسي الذي يتناول الكاتب في ملامسه سطحيّة عندما يطلق أحكاماً على الكتاب لأنه يرى فيها رجعية أو تقدّمية «فالماركسي المبتذل يقول لنا: إنّ هذا الكاتب أو ذاك كان بورجوازياً أعلن عن آراء رجعيّة حول الكنيسة والدولة»[2] وفي هذا نرى انتقاداً واضحاً للفكر النقدي الماركسي و«نجد كثيراً من الكتاب

١ـ نظرية الأدب ـ سبق ذكره ص ١٣٩
٢ـ نفسه ـ ص ١٣٧

والفلاسفة يعترضون. . ويقولون: إن ربط القيم الروّحيّة بالعوارض الاجتماعيّة والاقتصاديّة ينطوي على الحطّ من تلك القيم»[١].

مفاهيم ماركسية في النقد:

١ـ «العملية الاجتماعية في مفهوم ماركسي هي وحدها التي يمكن تبين مظاهرها وأسباب وجودها، وفي دور متأخر من تاريخ النقد وجد نقد سياسي يحرص على أن يسوّي بين القيمة الأدبية ودعاوي الماركسية للإصلاح الاجتماعي، . . لكن لينين الذي احتفى بالخيال وهو ماهو في الفن نادى بضرورة أن يصير الأدب جزءاً لايتجزأ من النضال المنظم المخطط الموحد لدى الحزب الاشتراكي»[٢].

٢ـ «فسرت الماركسية علاقة العمل الأدبية وفق أصول محكمة محددة فهي ترى أن مشكلات الفرد تذوب في مشكلات الجماعة فالأدب تعبير عن رؤية الكاتب لما حوله من وجهة نظر تتصل بحقيقة من الحقائق وهذه الحقيقة ليست في طبيعتها فردية بل اجتماعية»[٣].

٣ـ ترى الماركسية «أن الفكر انعكاس للمادة»[٤] وبطبيعة الحال فإنها ترى أن النقد ـ وهو عملية فكرية في أرقى مظاهره ـ انعكاس حتمي للمجتمع الذي يؤلف في جوهره المادة في الأدب والنقد.

٤ـ «الماركسيون لايقتصرون على دراسة صلات الأدب بالمجتمع وإنما لديهم أيضاً مفهومهم الواضح المحدد لما ينبغي أن تكون عليه هذه الصلات سواء في مجتمعنا الراهن أو في مجتمع المستقبل الخالي من الطبقات، وهذه القيمة تندرج في سياق المهمة الإصلاحية (الثورية) في المجتمع» [٥].

١ـ البنيوية التكوينية ـ سبق ذكره ـ ص ١٣

٢ـ النقد الأدبي الحديث؛ أحمد كمال زكي ـ سبق ذكره ص ٢٢٣ـ٢٢٤ .

٣ـ و ٤ـ قضايا النقد العربيّ الحديث ـ سبق ذكره ـ ص٢٦

٥ـ نفسه ـ ص٢٩

٥- إنّ «الاتجاه الواقعي الذي يستلهم الواقعيّة في بناء التذوق والإبداع الأدبيّ»، ولأنه «جديد» فقد كان الجمود العقائدي من سلبياته البارزة»(١).

وظيفة النقد الاجتماعي:

١- الوظيفة الوصفية للنّقد الاجتماعي:

«يستطيع النقد الاجتماعي أن يعيننا لنتجنب الخطأ حول طبيعة الأثر الأدبي أمامنا، وذلك بأن يلقي ضوءاً على وظيفته أو على التقاليد التي إذا عرفناها أصبحنا نفهم بعض الجوانب فيه وبما أن الوصف الصحيح يجب أن يسبق التقويم فإنّنا قد نسمّي النقد الاجتماعيّ بحقّ (وصيفة) للنقد»(٢).

٢- التفسير الاجتماعي لخصائص عصر من العصور:

«ولكن ربما كان للنقد الاجتماعي وظيفة أهمّ من هذه... فهو يستطيع أن يطور أيضاً المعرفة كثيراً وذلك بأن يعين القارىء على أن يرى لم كانت بعض الأخطاء مميزة للآثار الأدبية في عصر ما، بل يستطيع أن يعين على تفسير طبيعة تلك الأخطاء»(٣).

وتأكيداً لقضية التداخل والتشابه بين الاتجاهات النقدية نقول: إنه «من السهل أن نرى وحدة فنية أو وحدة جمالية - على نحو ما - بين الواقعية المادية الاشتراكية والوجودية بالرغم من قيام خلاف أيديولوجي في فلسفتيهما حول الالتزام وحول الحرية الفردية»(٤).

المنهج التكاملي

يعد المنهج التكاملي من أكثر المناهج النقدية إثارة للمناقشة والجدل حول مشروعية التسمية وحول عناصره التي يتكون منها ومفهومه. واللافت

١- الماركسية والأدب؛ غالي شكري - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - لبنان ط ١ - ١٩٧٩ ص٧.

٢- مناهج النهج الأدبي بين النظرية والتطبيق، سبق ذكره ص٥٧.

٣- مناهج النقد الأدبي - سبق ذكره ص ٥٥٨

٤- النقد الأدبي الحديث؛ أحمد كمال زكي - سبق ذكره - ص٦٢

أن هذا المنهج لايستند بوضوح إلى اتجاه فكري محدد بعينه، وإنما يستفيد - كما نستنتج من الاتجاهات الفكرية والنقدية المختلفة ويمكننا أن نستنتج أيضاً أنه منهج حديث النشوء إذا ماقيس بالمناهج الأخرى لأنه معالجة شاملة كلية لعناصر الأدب وهو «المنهج الذي يدرس العمل الأدبي دراسة لاتقتصر على منهج معين من مناهج الاتجاه الفني أو النفسي أو الاجتماعي، بل هو مجموع هذه المناهج المتفرقة»[1].

«ولعل هذا المصطلح (المنهج التكاملي) لايخضع لأي تعريف فني واضح المعالم فهو ليس نقداً تاريخياً خالصاً، ولانقداً بلاغياً ضيقاً، ولانقداً نفسياً محدوداً بما يدلي به أقطاب السيكلوجية من تفسيرات وترجيحات متعددة، وقد تكون متناقضة كما أنه لايقف عند حدود معينة بقدر مايقف عند الشكل التعبيري ودلالاته وقد يطيل الوقوف عند النسيج باعتباره قالباً لمعان تنقل ويمكن أن تحلل... وقد نريد بهذا الاصطلاح ما أراده جورج سانتيانا عندما أطلق عبارة (الاتجاه المترفع) على جماعة من النقاد اتهموا لأرستقراطية ثقافتهم بأنهم رجعيون بالقياس إلى الواقعيين والليبراليين... والتكامليون لديهم خاصة مميزة... سعة معارفهم التاريخية وقدرتهم على مزجها بشتى الاعتبارات الفكرية والاجتماعية والجمالية»[2]

ويحدد المنهج التكاملي للأدب وظيفتين: «وظيفة ترفيهية وأخرى تعليمية وهو ينطلق من زاويتين أساسيتين: أن العمل الأدبي مرتبط بكل مايحيط به ويؤثر فيه، وأنه في الوقت نفسه ليس مجرد وثيقة لما يحيط به»[3].

قيم تكاملية:

١- «تفسير العمل الأدبي في ضوء عصره وظروفه الحضارية والتاريخية

١- النقد الأدبي الحديث؛ مقاييسه واتجاهاته وقضاياه ومذاهبه؛ العربي حسن درويش سبق ذكره ص ١٣٢

٢- النقد الأدبي الحديث، أحمد كمال زكي - سبق ذكره - ص ١٥٣-١٥٤.

٣- السابق ص ١٣٣.

وفي ضوء حياة صاحبه وأحواله الشخصية»[١] وفي هذا يتقاطع الاتجاه التكاملي مع الاتجاه الاجتماعي.

٢ـ «البدء بالدراسة النفسية للعمل الأدبي، إذ أن قيمة محتوى فني تظل منحطة إذ لم يكتمل الشكل أو الإطار الذي يحتويه»[٢].

٣ـ «الحكم على قيمة العمل الأدبي بمقدار مافي صياغته ومضمونه من فن»[٣] ويتلاحم في هذا شيء من مطامح الدراسة البنيوية واللسانية والأسلوبية.

٤ـ النزعة التوجيهية مع العلم أن المهمة التوجيهية في هذا المنهج لم تتسم بالدعوة الصريحة إلى منهج معين بقدر ماحافظت ـ بفضل تشبثها بالرؤية المحايدة ـ على توجيه الأدباء إلى ضرورة الاستعانة بما يخول لإنتاجهم أن يتبوأ مكانة الروائع الفنية»[٤].

٥ـ أما من حيث أسلوب هذه المجموعة وبناؤها، فالناقد قد تتبع كل عنصر مبيناً الجوانب الإيجابية وجوانب الضعف بطريقة لاتوحي بأنه يريد توجيه الأديب إلى اتخاذ نمط فني معين أو اتجاه فكري مابقدر ماتوحي بأنه يريد إنارة الطريق وتعبيدها أمام الأديب»[٥].

المنهج النفسي

يحفل تاريخ النقد الغربي بالدراسات النفسية غير أنه لم يكن نقداً قاصداً أو موجهاً إلى استخدام المعارف السيكلوجية التي تحولت إلى منهج فكري ثم نقدي له أسسه النظرية التي يعتمد عليها في معاييره ومقاييسه ومقارباته للنصوص «ولم يصبح اتجاهاً في العالم إلا بعد أن ظهرت نتائج

١ـ النقد الأدبي الحديث؛ مقاييسه واتجاهاته وقضاياه ومذاهبه، سبق ذكره ص ١٣٣

٢ـ نفسه، ص ١٣٤

٣ـ و ٤ـ نفسه ص ١٣٥

٥ـ نفسه ص ١٣٦ .

دراسات الفرويديين للغة والباطن، كذلك بعد أن أفاض أتباع (يونغ) في الحديث عن الأسطورة والرمز وفي جانب آخر حاول الجشطالطيون الترويج لمنهجهم مدعين أن سيكلوجيتهم على ماقور (هربرت) ويلر تساعد على إعادة تجربة الحواس إلى مكانتها المباشرة المحددة وأوضحت سوزان لانجر أن تلك السيكلوجية نفسها تكشف عن أن الشكل المعين يتضمن المحتوى «في الكيفية التي يتم بها التأكيد، وهذه تشمل على الصوت والحركة والشذا في التداعي بين الكلمات وفي تتابع الأفكار الطويل أو القصير، وفي فقر الأخيلة العابرة أو ثرائها وفي وقوع الخيال فجأة في قبضة الحقيقة. . .

ويوضح سكوت wilbur.s .scott في مقدمة البحوث الثلاثة التي جمعها لمناقشة «الاتجاه النفسي في النقد» أصل التسمية فيجعله «النقد المعتمد على التحليل النفساني» مقراً أنه بدأ على الحقيقة بعد أن ترجم كتاب (فرويد) «تفسير الأحلام» سنة ١٩١٢ إلى الانجليزية. .»[١].

«والحق أن الناقد الذي يعتمد على التحليل النفسي تمكن في الخارج من أن يبسط كثيراً من المعميات ويجليها، وعلى الرغم من أنه بنهجه النفساني يحصر الأعمال الأدبية والفنية داخل العقد والتأويلات الباطنة التي تفسر أعماق الإنسان، فقد تمكّن أخيراً ـ على يد (شارل مورون) الفرنسي ـ من أن يجعل التحليلات النفسية للآثار الأدبية قادرة فعلاً على أن تضاعف معرفتنا بأسرار تكوينها على أساس تجريبي خالص، فإنّ هناك موقفاً تجريبياً محوره الحوار بين فكر موضوعي يسأل ووقائع أدبية تجيب بشرط أن يكون مجال هذه الوقائع لاشعوريات الأديب ثم بشرط أن تلتمس هذه اللاشعوريات داخل العمل الأدبي»[٢].

ولكن على الرغم من هذا الوصف الإيجابي للتناول النفسي فإن هناك بعض التساؤلات على هذا التناول «فأصحاب المدرسة النفسية يعتبرون

١ ـ النقد الأدبي الحديث: أحمد كمال زكي ـ سبق ذكره ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.
٢ ـ نفسه ص ٢٤٩.

العمل الأدبي تعبيراً مباشراً عن شخصية الكاتب، وهم لذلك يتخذون من العمل الأدبي وسيلة تساعدهم في الكشف عن هذه الشخصية»[١] وهذا يعني أن هناك توحيداً بين الدراسة النفسية بل بين علم النفس والأدب في وجه من الوجوه «فالأدب وعلم النفس منهجان متوازيان في ارتياد الحقائق وليسا متداخلين، فنحن إما ننشىء أدباً أو نكتب علماً، وأن الميدان الذي يمكن أن تستغل فيه نتائج الدّراسات النفسية هو ميدان النقد الأدبي»[٢].

ونحن نتحفظ قليلاً على مقولة أن الأدب وعلم النفس ليسا متداخلين لأن أكثر النّصوص الأدبية التي تعالج قضايا نفسية إنّما تعتمد اعتماداً كبيراً على مفهومات نفسية وتبني أسسها العامة والتفصيلية على هذه المفهومات، فليس من الإنصاف النقدي أن نطلق هذا الحكم، وإن إقامة الأدب في موازاة علم النّفس تحمل نوعاً من عدم الموضوعية لأنهما حقلان متباينان في طبيعتهما تباين علم الاجتماع والأدب على سبيل المثال.

وتعد السوريالية من المذاهب الأدبية التي غاصت في أعماق الراقات النفسية وكان علم النفس المرجعية الفكرية لها، والسورياليون «يدرسون أعماق النفس البشرية ثم ينتقلون.. فيدرسون اللاشعور ويعتبرونه الفيصل الأول في سلوك الإنسان»[٣].

وقد حدا الاعتماد الكبير للسوريالية على علم النفس بأحد النقاد العرب إلى أن يعد المصطلحين شيئاً واحداً فهو عندما يصنع عنوانه «السريالية» يضع إلى جانبه تفسيراً له (الفرويدية)[٤].

«والناقد الجيّد ـ الذي يستعمل علم النفس ـ يجب أن يكون مسلحاً بمؤهلات ثلاث، فأولاً يجب أن يكون قادراً على فهم وممارسة الحالة الذهنية

١ـ قضايا النقد العربي الحديث سبق ذكره ص ٢٧
٢ـ نفسه ص ٢٧
٣ـ النقد الأدبي الحديث، مقاييسه وقضاياه ومذاهبه ـ سبق ذكره ص ٢٦١
٤ـ نفسه ص ٢٦١

الحاصلة في العمل الفني الذي يتصدى للحكم عليه وثانياً: أن يكون قادراً على التمييز بين التجارب المختلفة وثالثاً: أن يكون حكماً صائباً للقيم، ويعتمد العلم السيكلوجي بشكل مباشر على هذه المسائل»[١].

«أن عمل الناقد الأدبي لا يأخذ بالحسبان إلا المؤلف الذي أصبح نصاً فالمبدع في واقعه هو من شأن مؤرخي الأدب، والمؤرخين حصراً حول إبداعه»[٢].

الفرويدية والماركسية

قد يبدو من المفارقة أن يربط الباحث بأي شكل من الأشكال بين فلسفتين تتباينان تبايناً شديداً في توجّههما نحو الإنسان ونحو المجتمع ونحو منتجات الإنسان والمجتمع في مجالات الأدب والفن.

وتتلخص التقاطعات النظرية العامة فكرياً وفنياً بين كل من الفرويدية والماركسية فيما يلي:

١- «كل من الفرويدية والماركسية ترى الإنسان خاضعاً لقوى لامعقولة تعرقل تطور وجوده وتعوقه. فبالنسبة للماركسيين تنتمي هذه القوى المعرقلة إلى العالم الاقتصادي والاجتماعي، أما بالنسبة لتلاميذ فرويد، فإنّ اللامعقولية لدى الناس Irratonatite des hommes تجد أصلها في استمرار طرق التفكير والتصرف التي تتسم بها الطفولة وبقاء هذه الطرق حتى بعد البلوغ»[٣].

٢- إن الماركسيّة والتحليل النفسي يكونان محاولتين متكاملتين لدراسة الطبيعة الإنسانية، وبينما يركز التحليل النفسي على العناصر الشخصية

١- النقد النفسي عند ا. ا. ريتشاردز، فايز اسكندر- مكتبة الأنجلو مصرية دار الجيل للطباعة د. ط، د.ت

٢- التحليل النفسي والأدب، جان بلا ماتويل، تعريب عبد الوهاب ترو، منشورات عويدات، بيروت، لبنان ط (١) ١٩٩٦، ص ١٠١

٣- الماركسية والتحليل النفسي، د. وسبورن- ترجمة سعاد الشرقاوي، مراجعة مصطفى زيور دار المعارف القاهرة- مصر- ط (٢) ١٩٨ ص١١

والحاجات والقوى التي تدفع الإنسان إلى النشاط ؛ تهتم الماركسية بالمركز الاجتماعي الخارجي الذي يعبر هذا النشاط من خلاله عن نفسه»[١].

الفرويدية والألسنية:

إذا كان لابد من دراسة التقاطعات بين الألسنية والفرويدية فإن ذلك يتأتى من تناول الكلام واللغة ومايتعلق بهما لأن الألسنية لاتتناول فيما تتناول إلا النظام اللغوي الكلام أو مايمكن أن ندعوه النظام الإرشادي الدلالي.

«ليس من قبيل الصدفة أن يتزامن نشوء التحليل النفسي مع ولادة الالسنية كما أسسها دوسوسور (desaussure) رغم أن هذين المذهبين مختلفان في الأهداف فهما يشتركان في معالجة الكلام الإنساني . . .

وتجدر الإشارة إلى أن الألسنية تعمد إلى الكشف عن آليات اللغة وتهمل معطيات الكلام (parole) وخاصة الألسنية البنيوية التي أبعدت الشخص الناطق عن حقلها التحليلي في حين أن الألسنية التوليدية والتحويلية كانت تركز على مفهوم الفاعل غير الشخصي (Sujet imperson-nel) غير أن التحليل النفسي لايكتفي فقط بالمادة الكلامية بل يتناول أيضاً الحلم والذكرى وعوارض المرض وكبت المشاعر وحالات الصمت، فهو لايهتم بتنوع اللغات بل يعتمد نظام التداعي الحر للأفكار . . .»[٢]

المنهج البنيوي

مفهوم البنيوية:

هذا النتاج الإنساني في مجال الفكر والنقد والأدب جاء وليداً حديثاً

١ـ نفسه ص٨٠

٢ـ التحليل النفسي والأدب سبق ذكره ص٨.

نسبياً في تاريخ النقد الأدبي وترجح أكثر الدراسات أن فترة الستينات هي فترة الازدهار العظمى له وفي تأمل أولي يمكن الحديث الآن عن بنيويات وليس عن بنيوية واحدة، ومن هنا تنبع مشكلة فهم هذا المنهج ومشكلة تحديده الدقيق والواضح. لهذا لابد لمن يعرض مؤرخاً أو موضحاً شارحاً لمفهوم البنيوية أن يتحدث عن اتجاهات بنيوية وليس عن مفاهيم إذ تعددت البنيويات بتعدد البنيويين، ولكن على الرغم من كل ذلك يمكن الحديث عن قواسم عامة مشتركة وقضايا موجدة ومعايير متقاربة. والأهم من ذلك يمكن الحديث عن مرجعية فكرية وفلسفية واحدة أو شاملة - في أقل تقدير - لجميع المرجعيات.

«إنّ مفهوم البنية يشير إلى نظام لعلاقات داخلية ثابتة يحدد السمات الأساسية لشيء ويضم كلاً متكاملاً لا يمكن اختزاله إلى مجموع بسيط لعناصره»[(١)].

ومما لاشك فيه أن تحديد مفهوم البنيوية يمكن أن يتأتى من تحديد المنهج الذي تتبعه في تناول الأدب. «يصف ليفي شتراوس منهج البنيوية كما يلي: أولاً - يجب على المرء أن يجمع حقائق منفصلة ويحللها ثم يعدُّ قائمة كاملة لها، يجب على المرء أن يقرر العلاقة المتبادلة بين الحقائق ويبوبها في مجموعات ويقرر ارتباطاتها الداخلية. ثالثاً - يجب على المرء أن يركب الأجزاء في كيان واحد، ويضع العناصر المعينة في نظام، وبالتالي ينتج شيئاً واحداً متكاملاً للبحث»[(٢)].

وإذا أردنا التعبير عن هذه العملية خطياً تكون كما يلي:

أولاً - جمع الحقائق (تراكم) - تحليلها (فهم) - إعداد قائمة كاملة بها (تصنيف).

١- البنيوية الماركسية: لوسيان سيف ترجمة عبد الحميد عبد الله، دار ابن خلدون، ط (١) ١٩٨١ ص ١٩.
٢- نفسه ص ١٩

ثانياً - رصد العلاقات المتبادلة بين الحقائق (تركيب) - تبويبها في مجموعات (تركيب أعلى حسب قانون التجانس)

ثالثاً - تركيب الأجزاء في كيان واحد (إعادة صوغ وتركيب كلي)

١- البنيوية التكوينية والنقد الأدبي:

«إنّ البنيوية التكوينية فلسفة متكاملة ذات منظور نقدي يتجاوز سلبية النقد إلى استشراف إيجابية تنسجها الجدلية القائمة بين الذات والموضوع تلك الجدلية الممثلة لجوهر كل علم تكويني، فداخل كل بنية توجد بذور نافية لها، بذرة تؤشر على ماستكونه، أي بداية تبنين يؤسس بنيات جديدة ويلغي البنية القائمة . . . و البنيوية التكوينية في اعتبارها لكلية الظواهر وترابطها، تنطلق من فقد الواقع القائم الناقص من زاوية استحضار مايتكون عبر الجدلية المحايثة .»[1].

والمفهوم الأمثل للبنيوية التكوينية - التي هي البنيوية الأكثر إقناعاً وجدية بين جميع البنيويات - أنها بنيوية تتوجه في أول اتجاه لها نحو النّص - أي تكوين الأدب؛ تكوين النّص الأدبي فـ«البنيوية التكوينية تسعى إلى إعادة الاعتبار للعمل الأدبي والفكري في خصوصيته بدون أن تفصله عن علائقه بالمجتمع والتاريخ . . . - و - مع المنهج البنيوي التكويني، لا يلغى «الفني لحساب الأيديولوجي، ولايؤله باسم فرادة ممتنعة عن التحليل»[2].

قيمٌ بنيوية تكوينية:

١- تعرف البنيوية في أحد خطوطها العامة - وقد يكون الخط الأهم - بأنها فلسفة موت المؤلف وحياة النص كما يرى رولان بارت، وبأنها فلسفة موت الإنسان كما يراها روجيه غارودي في كتابه الذي وضع له العنوان

١- البنيوية التكوينية والنقد الأدبي - لوسيان غولدمان وآخرون - ترجمة محمد برادة وآخرين - مؤسسة الأبحاث العربية - بيروت - لبنان - الطبعة العربية الأولى ١٩٨٤ ص٨

٢- نفسه ص٧

نفسه «البنيوية فلسفة موت الإنسان» وفي تعبير أقل حده يمكن القول: «إنّ سيرة الكاتب ليست عنصراً أساسياً لتفسير العمل الأدبي.»[١].

٢ـ وانطلاقاً من هذا فإنّ «معرفة فكره ونظرياته ليست عنصراً جوهرياً في فهم ذلك العمل.»[٢].

٣ـ وتنبع أهمية العمل من قدرته على الاستمرار والخلودو وقدرته على أن يقدم نفسه بنفسه شرحاً وفكراً «وكلما كان العمل هاماً كلما[٣] أمكنه أن يعيش وأن يفهم لذاته وأن يشرح بواسطة تحليل فكر مختلف الطبقات الاجتماعية»[٤].

٤ـ ويفهم مما تقدم أنّ الفرد مغيب في إبداعه الذي هو أثر من آثاره ولكن «هل يعني نكران وظيفة الفرد في الإبداع الأدبي أو الفلسفي؟ بالتأكيد: لا.. غير أن هذه الوظيفة، ككل واقع هي وظيفة جدلية، ويتحتم أن نبذل الجهد من المنظور الجدلي...

ولا أحد يزعم نكران كون الإنتاجات الأدبية والفلسفية هي من عمل صاحبها، فقط نقول بأنها متوفرة على منطقها الخاص وبأنها ليست إبداعات تعسفية، هناك التحام داخلي لمنظومة مفهومية كما أن هناك التحاماً لمجموعة الكائنات الحية داخل عمل أدبي»[٥].

٥ـ البنيوية التكوينية ترفض التاريخ وترفض الأيديولوجيا مع أنها في أصل تكوينها تستند إلى أيديولوجيا فكما أنه لابد من أن يدرس النص بعيداً

١ـ البنيوية التكوينية والنقد الأدبي لوسيان غولدمان سبق ذكره ص ١٨

٢ـ نفسه ص١٨

٣ـ الصواب أن تحذف كلما الثاني

٤ـ نفسه ص ١٨

٥ـ نفسه ص ١٨ ـ ١٩.

عن مبدعه فلابد من أن يدرس بعيداً عن المجتمع لأن «القيم الاجتماعية ـ في رأي غولدمان ـ تنقص من قيمة العمل الأدبي»[١].

والفردية ضرورة و«كلما كان العمل كبيراً كلما [٢] كان شخصياً لأن الفردية الاستثنائية والغنية والقوية هي وحدها القادرة على أن تفكر أو تعيش رؤية للكون حتى منتهى عواقبها بينما تكون هذه الرؤية في طور التكون وحديثه التبلور في وعي الفئة الاجتماعية»[٣].

٦ـ ونلمح إصراراً واضحاً على عدم الوضوح لدى البنيويين فنجد عرضاً متداخلاً في الأفكار، فهي تصر على أن الشكل لايستقل عن المضمون وهي في أكثر نظرياتها وأدبياتها تتحدث عن قدسية الشكل وضرورته واستقلاله «ولابد من الإقرار أن الوصف الشكلي الصرف للأعمال الأدبية والأنظمة الأدبية جزء هام من الطرائقية البنيوية»[٤] وفي الوقت نفسه تنفي إمكانية الحكم على العمل الأدبي بالاعتماد على المضمون وحده. «إن البنيوية أبعد من أن تنقطع عن العالم في سجن شكلي. إنها تشير إليه مباشرة في مستويات مختلفة من البحث»[٥] وهي بذلك تعني أن هناك اندماجاً بين الشكل والمضمون وتمازجاً «إن البنيوية تسعى بصورة خاصة إلى اكتشاف العلاقة بين نظام الأدب والثقافة التي هي جزء منها»[٦] ولكننا رأينا سابقاً آراء بنيوية تقول: إن «القيم الاجتماعية تنقص من قيمة العمل الأدبي»[٧] وقد رأينا فيما سبق أنها ترفض التاريخ والأيديولوجيا ومن أجل الوصول إلى

١ـ نفسه ص ١٩.

٢ـ الصواب حذف كلما هنا

٣ـ البنيوية التكوينية سبق ذكره ص ١٩

٤ـ البنيوية في الأدب: روبرت شولز، ترجمة حنا عبود، منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق ـ سوريا ـ ط (٧) ١٩٧٧ ص ٢١

٥ـ نفسه ص ٢١

٦ـ نفسه ص ١٢

٧ـ نفسه ص ١٩

مصالحه مفهومية مع البنيويين في فهمهم للأدب والأديب والمجتمع يمكننا القول: إننا نستوحي من كلام غولدمان خاصة وهو البنيوي التكويني المهم - اختزال مفهوم العلاقة بين الفرد والمجتمع والإنتاج الأدبي وتخصيصه في قضية محددة ليكون بنيوية تكوينية، فالمادية الجدلية أساس تكويني للفكر الماركسي يفسر جميع العلاقات البشرية والحوادث التاريخية، وبها يحاول غولدمان أن يفسر لنا فهمه للبنيوية التكوينية لنصل في النتيجة إلى أن البنيوية بحث اجتماعي فلسفي لغوي (خاص) وليس معمماً كالدراسة الأيديولوجية، وتنبع خصوصيته من كونه يؤطر العلاقات الاجتماعية الأدبية ويقصر التناول على النص دون النظر إلى منتجه، ثم إذا دعت الحاجة إلى البحث في تاريخ المنتج أو الإنتاج الأدبيين فإن التركيز على فردية الأديب وخصوصيته وذاتيته.

البنيوية والماركسية:

يظهر الكاتب لوسيان سيف في كتابه البنيوية والماركسية[1] «أن البنيوية كفلسفة برجوازية خطوة متقدمة على الوجودية»[2].

وفي هذا إقرار مبدئي بالتعارض المطلق الذي يصل إلى حد العداء بينها وبين الماركسية التي يمكن أن يكون عداؤها للبرجوازية القانونية الأيديولوجية الأول، ولكن الولوج إلى العمق قليلاً يكشف لنا آفاقاً مخالفة لهذا الظن إذ نجد هناك تقارباً شديداً بينهما في مفهوم البنية فنجد «مفهوم البنية يشير إلى نظام لعلاقات داخلية ثابتة يحدد السمات الأساسية لشيء ويضم كلاً متكاملاً لايمكن اختزاله إلى مجموع بسيط لعناصره ومفهوم البنية هذا ليس جديداً على الماركسية . . . . - إذ وسع ماركس مفهوم المجتمع ككل عضوي ملاحظاً أنه في مجتمع بورجوازي تام تفترض كل علاقة اقتصادية

١- سبق ذكر هذا الكتاب

٢- نفسه ص ٧

وجود علاقة أخرى برجوازية واقتصادية . . . وبالتالي فإن البنيوية المعاصرة - كما يرى لوسيان سيف - لم تضف أي شيء ذا قيمة - باستثناء محاولاتها لإضفاء شكلية رياضية على ذلك»[١].

وأكد هذا التوافق في مفهوم البنية الرؤية التي تعد البنيوية تطويراً زمنياً تعاقبياً للماركسية إذ «أخذ العديد من المثقفين في منتصف الستينات يعتبرون البنية شكلاً جديداً لتأييد الماركسية الحق، وفي هذا المجال الأيديولوجي الغريب قبل كثير من المثقفين شيئاً معارضاً للماركسية كلية على أنه تطور في الماركسية. وبالإضافة إلى ذلك أظهر. هذا التطور الجديد (البنيوية) أنه ينوي أن يصبح الأيديولوجية السائدة، ملغياً في الوقت ذاته كل الأيديولوجيات»[٢].

ولكن هذا التوافق الموهوم لم يلبث أن زال وبدأت التعارضات بين البنيوية والماركسية تتوضح وتأخذ أبعادها «ويبدأ الخلاف بينهما في تعرف قواعد تطبيق مفهوم البنية؛ فالبنيوية تنادي بما تعتبره المبدأ الأساس لأولية التناول التزامني Synchronic على التناول من خلال التعاقب الزمني (تاريخياً Diachronic) وإن الفهم الصحيح لهذا المبدأ يكشف عدم وجود خلاف جوهري بين الماركسية والبنيوية حول هذه النقطة»[٣] ومرد ذلك إلى أن مفهوم البنية متقارب لديهما؛ ويستدعي تقارب المفاهيم عندئذ تقارباً في طرائق التناول وأساليب المقاربة.

ويتركز الخلاف الجوهري بين الماركسية والبنيوية في أن الثانية ترفض التعامل مع المادية الديالكتيكية، على الرغم من أننا رأينا لوسيان غولدمان - وهو أحد كبار البنيويين يعتمد المادية الديالكتيكية متكأ وحيداً لتوضيح مفهوم البنيوية، ويتلامح لنا أن رفض البنيوية للمادية الديالكتيكية أو التماثل معها

١- نفسه ص ١٩-٢٠

٢- البنيوية والماركسية سبق ذكره ص ١٦

٣- نفسه ص ٢٠

ليس مجرد قضية مصطلحات أو حفاظاً على مكانة نظرية بل تعبير عن اختلافها الجوهري عن الماركسية وهذا يبرز في الآراء التالية :

١ـ البنيوية لاتؤكد على مجرد الأولية المنهجية للتزامنية التعاقبية بل تفصل جوهرها بشكل أساس .

٢ـ تقدم الماركسية فهماً عقلانياً عميقاً لوحدة البنية والتاريخ وتكشف عن القوة الدافعة لكل العمليات والتي هي التناقض الديالكتيكي .

٣ـ تتعامى البنيوية عن التناقضات الديالكتيكية تلك الحلقة الموصلة بين التاريخ والبنية ـ لأنها ـ تتجاهل أساس التطور الاجتماعي ذاته ديالكتيك قاعدة المجتمع الإنساني أي ديالكتيك الإنتاج الاجتماعي للقيم .

٤ـ وليس هناك أية صحة في زعم البنيوية أنها منهج شامل لمعرفة جميع الظواهر والعمليات فنقطة انطلاقها هي إضفاء صفة مطلقة على اللغة والبنى التي من المفروض أن تقرر جميع العوامل الاجتماعية»[١] .

البنيوية والألسنية :

أوضحنا سابقاً أن البنيوية وجهت اهتمامها الأساس نحو اللغة التي تنشيء البنى الاجتماعية وأكدت في كل نظرياتها وتطبيقاتها أن اللغة هدفها الأسمى الذي تسعى إليه في تناول الأدب، وهذا بطبيعته سيوصل إلى تقاطع حتمي مع الدراسات الألسنية التي تغلب دراسة اللغة في وضعها الآني على دراستها في وضعها التاريخي وهي الفكرة الرئيسية التي تلح عليها البنيوية ـ كما رأينا سابقاً .

وهنا علينا أن نواجه حقيقة أن الطرائقية البنيوية ليست ميزة مقصورة على الدراسة الأدبية، ذلك أن جذورها تمتد بعيداً في العلوم الاجتماعية «اللسانيات والأنتربولوجيا» وكل ميزات البنيوية ومحدوديتها تنبع من

١ـ البنيوية والماركسية سبق ذكره ص ٢٥ـ٢٦ـ٢٩ـ٣٠ .

جذورها اللغوية وقد تطورت الأدوات الأساسية على يد اللغوي السويسري فردناند دوسوسور»[١] وهو كما اشتهر رائد التحليل اللساني الحديث.

وتجدر الإشارة علاوة على ذلك إلى أن فروعاً من فروع البنيوية اختص بالألسنية ليحمل مصطلح «البنيوية الألسنية» وهذا يعني أن البنيوية واللسانيات تعمقت العلاقة بينهما إلى حد التداخل والاحتواء لتشكل منهجاً تحليلياً جديداً يكاد يكون مستقلاً.

البنيوية والوجودية:

«تتضح علاقة البنيوية بالوجودية بعلاقة سارتر بكلود ليفي شتراوس - إذ - أن الإنسان في التاريخ يسير نحو مستقبل أفضل بعملية تقدمية، بينما تذهب البنيوية إلى أن الإنسان موجود في نظام ليس من الضروري أن يكون مهيئاً لصالحه، وقد قبلت البنيوية النظرات الكبرى للعلم الحديث كما لم تقبلها الوجودية، فالبنيوي يرى الحقيقة الإنسانية متجسدة في المبدأ الفيزيائي للنسبية»[٢].

إن كلود ليفي شتراوس لايعتبر أن ثمة تاريخاً واحداً بل تواريخ ويقول إن كل تاريخ هو الذي يستمده الفلاسفة أو المؤرخون من ميتيولوجيتهم الخاصة.

الأسلوبيـــة

- مفهوم الأسلوبية

لاينجو أي مذهب نقدي أو أدبي حديث من التاريخ أي أن الجذور التاريخية للمذاهب الأدبية والنقدية بعيدة العمق في أصول نشأتها، لكن دون أن يكون لها تبلورها النهائي. والنقدية وتخصصها واستقرارها علماً من العلوم أو منهجاً من المناهج المتنافسة في حقول المعرفة الإنسانية وهذا الكلام نفسه يقال فيما يتعلق بالأسلوبية فمنذ أرسطو الذي اهتم بعلاقات

---

١ و٢- البنيوية في الأدب؛ رويرت شولز سبق ذكره ص ٢٥.

الكلام في سياق الجملة يمكن القول إن هناك تناولاً أسلوبياً للغة وإذا انتقلنا إلى تراثنا العربي الذي يمثله الجرجاني خير تمثيل في هذه المسألة وذلك في نظريته المبدعة «النظم» ولاننسى الكثيرين من الأدباء العرب الذين ساروا كثيراً على هذا المنهج بوعي أو بلاوعي، وتحت كثير من من التسميات ومن هؤلاء مثلاً الجاحظ في قضية اللفظ والمعنى، إضافة إلى كثير من القضايا النقدية العربية التراثية خاصة في الكتب البلاغية التي تناولت المعاني والفنون البلاغية الأخرى . .

ويرى الأسلوبيون في توضيح مفهوم الأسلوبية أنه «منذ الخمسينات أصبح مصطلح الأسلوبية Stylistics يطلق على منهج تحليلي للأعمال الأدبية، يقترح استبدال الذاتية» و «الانطباعية» في النقد التقليدي بتحليل «موضوعي» أو عملي للأسلوب في النصوص الأدبية»[1].

ويعرف محمد عزام الأسلوبية بأنها: «علم دراسة الأسلوب وهي تختلف عن دراسة اللغة في أن اللغة تقتصر على تأمين المادة التي يعمد إليها الكاتب ليفصح عن أفكاره، بينما يرشد علم الأسلوب إلى اختيار مايجب أخذه من هذه المادة، للتوصل إلى التأثير في السامع أو القارىء، والأسلوبية هي البحث في الأسس الموضوعية لإرساء علم الأسلوب»[2].

وكما أن الإسلوبية لم تنج من التاريخ فإنها لم تنج من المناهج الأدبية الأخرى نظراً إلى طبيعة هذا المنهج وارتباطه بالمناهج الأخرى التي تقترب من هذه الطبيعة كالبنيوية واللسانيات.

ومن أهم «التصورات البنيوية للأسلوب

١ـ اتجاه الناقد البنيوي رولان بارت

١ـ الأسلوبية والبيان العربي: محمد عبد المنعم خفاجي ـ محمد السعدي فرهود ـ عبد العزيز شرف ـ الدار المصرية اللبنانية ـ القاهرة مصر ط (١) ١٩٩٢م.

٢ـ الأسلوبية منهجاً نقدياً ـ محمد عزام، منشورات وزارة الثقافة الجمهورية العربية السورية دمشق ١٩٨٩ د. ط. ص١١.

٢- اتجاه النقاد الأسلوبي ريفايتر
٣- اتجاه النحو التوليدي عند تشومسكي

فبارت يقترح وضع تعريف للأسلوب بمقابلته بالكتابة . . . ، فالأسلوب لغة تتميز بالاكتفاء الذاتي وتغرس جذورها في أسطورة المؤلف الذاتية السرية وتشمل جميع الأجناس الأدبية . . ثم الكتابة باعتبارها قيمة في لغة النظم المكتفية بذاتها دون الإحالة إلى مدلول أيديولوجي للكلمة . . وأخيراً الكتابة باعتبارها التزاماً ما، فانتشار السياسة والاجتماع في مجال الوعي الأدبي نجم عن لون من الكتابة المناضلة المتحررة من الأسلوب وقد يقوم النص بالأدوار الثلاثة معاً.

ويقدم الناقد الأسلوبي (ريفاتير) تعريفاً للأسلوب يقول فيه: إن الأسلوب الأدبي هو كل شكل مكتوب فردي ذي قصد أدبي، ويستبدل بـ «كل شيء مكتوب» «كل شكل دائم» ليشمل الآداب الشفاهية ثم يتابع: إن الأسلوب هو كل إبراز أو تأكيد سواء أكان تعبيرياً أو عاطفياً أو جمالياً يضاف إلى المعلومات التي تنقلها البنية اللغوية دون التأثير على معناها . .

وتعريف الأسلوب في النحو التوليدي وعلى الخصوص لدى تشومسكي يوضح أن العنصر المكون للبنية التركيبية يخلق مجموعة من سلاسل الأطراف التي يمكن تمثيلها بشجرة بنيوية وتخضع سلاسل الأطراف هذه في عنصرها التحويلي لنوعين مختلفين من التحولات: إجباري . . . اختياري وهما ينتجان معاً الجمل اللغوية»[1].

هذه التصورات الثلاثة يمكن أن تدعونا إلى طرح سؤال مهم يشكك في مشروعية التسمية «الأسلوبية» التي لايمكن أن تكون مستقلة بذاتها في ضوء هذه التصورات فهي في مجالها الأول تنتمي انتماءً كلياً إلى البنيوية بكل قيمها التي عرضناها سابقاً وفي مجالها الثاني تنتمي كذلك إلى الفهم

١- نفسه ص ١٣-١٤-١٥

البنيوي وإن كان يقتصر على الدال والمدلول فاللغة تعبّر والأسلوب يبرز - (فاللغة دال - والأسلوب مدلول) وربما يكون فهمنا هذا غير دقيق ولكن هذا ماوحت به عبارة ريفاتير.

أما في المجال الأخير فواضح أن الأسلوبية تنتمي في تصورها إلى حقل اللسانيات وهذا ماجعل شبيتزر يقرر «أن الأسلوبية هي جسر الألسنية إلى تاريخ الأدب»[١].

ولكن كما يبدو هناك تعارضات بين الأسلوبية والتصورات الثلاثة السابقة، «فالتحليل الأسلوبي يتعامل مع ثلاثة عناصر:

«أولاً: العنصر اللغوي: إذ يعالج نصوصاً قامت اللغة بوضع رموزها»[٢] وهو هنا متسق مع التحليلين البنيوي واللساني.

«وثانياً: العنصر النفعي: الذي يؤدي إلى أن ندخل في حسابنا مقولات غير لغوية مثل: المؤلف والقارىء، والموقف التاريخي وهدف الرسالة»[٣] وهذا العنصر هو الذي يتجلى فيه التعارض فالتصور البنيوي يقصي المؤلف والموقف التاريخي والأيديولوجي وهدف الرسالة خارج عملية التحليل.

«وثالثاً: العنصر الجمالي الأدبي: ويكشف عن تأثير النص على القارىء والتفسير والتقييم الأدبي له»[٤] وهنا نجد تقاطعاً بين الأسلوبية وأكثر المناهج الأخرى.

الاتجاهات الاسلوبية في النقد الأدبي:

تصنف الاتجاهات الأسلوبية وفق وظيفتها ووفق المادة النصية التي تتوجه إليها وبذلك تكون الاتجاهات:

١- «الأسلوبية التعبيرية التي تدرس العلاقة بين الصيغ والفكر وهي

١- الأسلوبية منهجاً نقدياً - محمد عزام سبق ذكره ص ٤٢.

٢-و٣-و٤- الأسلوبية والبيان العربي سبق ذكره ص ١٥ ويحيل المؤلفون إلى كتاب الدكتور صلاح فضل، علم الأسلوب ص ١٠٠

لاتخرج عن نطاق اللغة ولاتتعدى دقائقها، ويعتد فيها بالابنية اللغوية ووظائفها داخل اللغة، فهي وصفية بحتة ومن أشهر ممثليها شارل بالي».

٢ـ الأسلوبية الفردية (أو أسلوبية الكاتب) وتتمثل في دراسة علاقة التعبير بالفرد أو الجماعة التي تبدعه وتدرس التعبير في علاقته بالأشخاص المتحدثين به، وتحدد بواعث اللغة وأسبابها، فهي توليدية ترتبط بالنقد الأدبي ومن أشهر ممثليها (ليو سبيتزر).

٣ـ الأسلوبية البنيوية التي ترى أن أساس الظاهرة الأسلوبية ليس في اللغة فحسب وإنما ايضاً في علاقتها ووظائفها، وإنه لايمكن تعريف الاسلوب خارجاً عن الخطاب اللغوي كرسالة أي كنص بوظائف إبلاغية وأشهر ممثليها: جاكيسون وريفاتير[١].

هذه الوظائف الثلاث للأسلوبية تبين لنا مدى التداخل الواضح مع المناهج النقدية الأخرى إذ يتراءى لنا أن الأسلوبية في وجه من وجوهها تقوم بما تقوم به الدراسة الاجتماعية وفق منظور خاص وفي وجه آخر تقوم بدور البنيوية وهو الأهم وفي محل ثالث تنزع المنزع ذاته الذي نزعت إليه مناهج الدراسة التي تعتمد على مقولة الفن للفن أو على الدراسة اللغوية الصرّف للنص.

* * *

١ـ الأسلوبية منهجاً نقدياً ذكر سابقاً ص ٧٧

ابداع

شعر

جدارية لقلب حزين

خالد أبو خالد

لأنك شمسي . . . سأولد ثانية . . .
لا تبوحي بأسرارنا . . .
إن آثار أقدامنا في الرمال . . . وفي النخل –
ما مر من يستظل . . . ومن يستضئ . . .
– انتظرنا طفولتنا في خيال الجبال –

(*) خالد أبو خالد : شاعر من فلسطين . عضو اتحاد الكتاب العرب . يكتب الشعر والمسرحية . من دواوينه : «دمي نخيل للنخيل» .

ستضحك فينا ينابيعنا . . . لو غزلنا من العشب
أردية
سوف أقتل . . . ثم أقوم . . .
أضيء أضأت
فمن أين يأتي الظلام إلي . . . ونحن معاً؟
- هل قتلنا . . . ؟
- حبيبي . . .
- صراخك . . . ؟ أم صرخة النخل . . .
لا يصل العاشقون إلى عشقهم . . . وصلوا موتهم . . .
تصل القاذفات إلى حلمهم . . .
يتسلق أجسادهم دمهم - يصلون . . . ولا يصلون -
تفر الطيور إلى ريشها . . . العازفون إلى عزفهم . . .
والتلال إلى الريح - فر الكلام
الفصيح - البيوت إلى غابة من غبار . . .
- كأن الفتى حين يقتل في الليل . . . يغدو النهار
- كأن الصبية صارخة في البراري . . . ولا أحد
في الجوار . . .
- بكائية في الجرار . . . جدارية في المدار -
كأن النعوش مهاجرة في حجيج النشيج . . .
ثمانون عاماً تشق ثياب الخيم
لا يستجيب السكون . . . ولا يستجيب الضجيج . . .
سيفترس الصمت سكانه - كل مستنقع لا يكون سواه
- سكنا إلى الخيم المستعارة
والكهف . . . والمدن الخالية . . .

- من أين نأتي إلى الخوف . . . ؟
- هل سوف نغلبه . . . ؟
- أم غلبنا . . . ؟
فهل ردنا الصيف . . . للصيف . . . ؟
أم جاءنا نبأ . . . فاحتكمنا لعرافنا . . . وأخذنا
إلى نزهة من دم . . . ؟
- يصل المتعبون إلى نومهم قبل أن تصل الحافلات
محطاتها -
- دخل البابلي إلى ظله . . . لم يجد أحداً . . .
أو يجد موته . . .
سيصادف بحراً . . . فيعبره . . .
وظلاماً سيخذله . . . -
- أي حلم . . . هو الموت . . . ؟ -
مات الشجاع . . . ومات الجبان . . . ولم يرجعا
- لا يعود القتيل إلى بيته راجلا . . .
سيعود إلى بيته . . . شاعرا . . . -
- لا يجيء الزمان بموتاه . . . للحرب -
عاد إلى الموت موسمه . . . فاتحدنا به . . .
لا عليه . . . انتصرنا له . . . لا عليه . . .
خذي زينة عنده . . . زيننا له كي يمر بنا عابرا
كزهور المغيب - بكت نجمة . . . فاطمأن
الغريب -
- سأكتب في دفتر الثاكلات - نشيدا
وأنحت من خشب الأرز وجه حبيبي

وأسماءه... ورؤاه...
- سألتك... هل سوف تمطر...؟
أشعر بالبرد... غطي نحيبي...
سيستيقظ القمر السومري على وجهها... قمراً...
سوف يأخذها النهر... في النهر...
- صورتها... أم خصوبة أيامها العربية....؟
صورتنا... أم خداع المرايا...؟
فهل بدد الماء حلما...؟
- يبددها حلمها...
- هل بكى صاحبي... حين لاحت دروب
وزاوج رقصته بالفناء...
- لقافلة... وجسور مدمرة... ووليد
يعذبه صوته...
وردة في الثرى...
جسد لا يري... أو يرى...
لا البقايا... بقايا... ولا الدور... سور
يموت المغني غناء... فيحتفل الغرباء...
احتفلنا بزيتونة في الهباء...
وطار الحمام المعلب... فوق بيوت الصفيح...
تطير العصافير في دمها...
- أي شكل سيتخذ الموت... أي بهاء...؟
سيستغرق التيه... في التيه...
- أغرقنا في الندامة... ماذا فعلنا لنكسب
مغفرة...؟

والشجاعة لبلابة في الصراع . . .
البراءة كذابة . . . والقناع . . .
- فأي متاع سنحمله . . .
أي أشيائنا ودعتنا . . . ؟
الصحاري بريد . . . أضاع الشتاء . .
فلم يصل الشرق . . . للشرق . . .
لم يصل الغرب . . . للغرب . . .
لم يدخل البرق في البرق . . .
ضاعت خواتمنا . . .
تسقط البرتقالة في البحر . . .
أرفعها بيدي . . . تضيء دمي كالغروب الأخير . . .
فأظلم الليل . . . حين المنازل تنهار فوق المنازل
- لا ينتهي الليل - حين تقنعني
الأغنيات . . .
أراقص مشنقة . . . واحتفالاً تؤلفه القبعات . . .
أرقصي في عراء العراء . . . على وطن لا يميز أطفاله . . .
- راقصيني - أميزهم - ميزيني . . . لأكتب أسماءهم
واحداً . . . واحداً . . . ليعيشوا . . .
تصاويرهم . . . في الزوايا . . .
وأحزانهم في هوامش أحزاننا . . .
كلليهم بحزنك يوم يجيئون من وجدهم . . .
واحمليني . . .
سيذبل زنبقنا البلدي . . . وما وصل الآس . . .
- هل زيف الماس . . . ؟

لم يبصر الناس حادثة القتل . . .
وازدحموا في كتاب المهانة –
يحترف العارفون . . . الكهانة – يختلط الظل بالظل . . .
أسئلة الأولين . . . بأسئلتي . . .
– لا أسامح من زيفوا لغتي – سامحيني . . .
إذا اختلط الخل بالخمر . . . والأبجدية بالذل . . .
واختبأ الهمس . . . بالقول . . . أو إن أضاع
الخواء . . . الدماء . . .
ونخل البيوت . . .
الرماد بلاد . . . ويقتلني أنني لا أموت :
– ثريا تركب إكسيرها – من يركب أدمغ
الهابطين إلى وحلهم . . .
للكؤوس التي ابتذلتها الأصابع . .
– من يستبيح المقدس في روحنا . . ؟ –
راسليني . . . لكي لا نحنط قهوتنا . . . وصفاء
طفولتنا .
إسأليني . . .
– هل ودعتنا . . . فناجينا . . . ؟
– لا أقول . . . الوداع جميل . . . أو الموت عرس .
– ترى أثقلتنا الهموم الصغيرة . . .
أم أثقلت عربات الفصول الهموم الكبيرة . . . ؟
هل أوصلتنا الدفاتر للبر . . . ؟
أين هو البر . . . في البر . . . ؟
لا يسجن البحر . . . أو يسجن الماء في الغيم . . .

كم من سماء معذبة . . . بدلت لونها . . .
في السماء الغريبة . . .
- كم أنت ساطعة -
كم رحلنا . . . رحلنا . . . فكيف هو البر . . . ؟
هل نكتفي بالخرائط . . . ؟
هبت رياح . . . وطار صباح . . . يفتش عن
شمسه . . . في الأعالي
يفاجئني جرحه . . . في نذور الدوالي . . .
تصادرني من رؤاي الظلال . . .
كتبنا . . . ولم نقرأ الاحتمال . . . اكتبينا . . .
اكتبينا . . . إذا انتحر الماء في طينه . . .
- لا نبوح بمستقبل السفر . . . إلا لسفر يمجدنا . . .
قلت : لم نخسر الحرب . . .
- لم نربح الحب . . .
- هل أستعيرك كي أكتب الشعر . . . ؟
أم أستعيرك كي أقهر القهر . . . ؟
- إن السفينة قاصرة . . . والخليج بعيد . . .
وإن المنافذ مغلقة . . . والهواء حديد . . .
سيتسع الفلك . . . يتسع الصدق . . . في الصدق . . .
والأرض . . . للأرض . . .
سوف تغيب جبال الجليد . . .
دفعنا دما . . . فاستعيدي توقعنا . . .
واشترينا . . .
- ولا تشتري العبد -

طارت حمامات أمي . . . محملة بالقصائد . . .
لم ينتظرها على باب مصر السعاة . . .
فعادت ملغمة بالمصائد . . .
إني أعلق حلما . . . على حجر ناشز . . .
أيقظت آخر الحشرجات . . . الحجارة . . .
لا توقظي الميت في أول النوم . . . أو آخر النوم . . .
- نامت نواطيرها -
لا ينام الفتى . . . في الحرائق . . .
يصحو الفتى . . . في المضائق . .
يخرج من ملصق يابس . . . والربيع فضاؤك . . .
أنشر أجنحتي . . . كي أمر إلى دورتي الدموية
عبر دمائك . . .
لأن الفتى حجر . . . نافر . . .
وله . . . ما لها . . .
وعليه الخروج إلى مصر . . . دون قميص . . .
ومن مصر . . . دون خطيئتها . سريلته فجيعته . . .
قبل أن يصل النيل . . . للنيل . . . - كان مساء خضيل . .
يسرح شعر النخيل . . . -
استراح الفتى في الضفاف . . . وقرر أن لا يخاف . . .
لأن الفتى يصطفيها . . . اصطفته . . .
وفارت بحنطتها . . . في الصباح . . .
لأن الفتى عاشق . . . باركته الرياح
لأن الفتى لا يخون شجاعته . . سوف يقرأ
سورته . . . في المسافة بين الخديعة . . . والقمح . . .

أدرك أن حبيبته . . . ستجوع . . . ولا تشتري
خبزها بالخنوع . . . ولا تشتري طفلها بالرياء . . .
لأن الكتابة بالماء . . . تمحو الكتابة بالدم
راودت حزن الفرات . . .
أفتش عن فرح في جذور اللغات
يباغتني التدمري . . . برأسي المتوج بالرمل . . .
هل ضيعتني المفاتيح . . . أم فرت الخيل . . .
والأرض مشغولة بحرير السبات . . .
- تباغت / أكاد / لعنتها . . . -
لم يعد أحد . . .
شدد التدمري على الرمح قبضته . . .
وتفرس في دمها . . . أطلقت دمه . . . في
حريق النبات . . .
- بادرني . . . - يهاتفها . . .
إن تدمر باقية . . .
ولروما صفات مدججة بالغزاة . . .
كأني انكسرت . . . ولم أنكسر . . .
سوف يحفظني الصمت . . . كالسر . . . بين حبيبين . . .
إني سيبعثني من رمادي . . . رمادي . . .
أخبىء تحت جناحي باديتي . . .
وفؤادي يخبىء طائرة . . . وينادي . . .
لأنك شمسي . . . سأولد ثانية . . . أو سأولد ثانية . . .
أو سأولد ثانية . . . من حدادي . . .

ابـــــداع

قصائـــد مغتربـــة

د. عبد العزيز خوجة (*)

ليلة في موسكو :

اثتلجُ يغمر في ليلاي فاقتربي
روحي الفراشة قد تاقت إلى اللهبِ
في البعد في القيد في الأشواق في قلقي
نفسي الحبيسة قد ضنَّت إلى السحبِ
ليلايَ الليلُ في «موسكو» بلا قمرٍ
والليل فيها بلا نجمٍ ولا شهبِ

(*) د. عبد العزيز خوجة: شاعر سعودي. وسفير السعودية في الرباط له عدد من دواوين الشعر المطبوعة منها: الصهيل الحزين. و: جئت بعد الغرق.

لـيلايَ. فـي البـعـد مـن إلاَّكِ يـؤنـسـنـي
فـي وحـشـة الـلـيـل والأشـبـاح والـتـعـبِ
لـو غـاب طـيـفـك عـنـي من يـسـامرنـي
يـا مـن نـأيـتِ بـلا عـذرٍ ولا سـبـبِ

***

حالـة :

إجـلـسـي... نـحـن فـي حـضـرتِكْ
سـطـوة الـسـحـر فـي مـقـلـتـكْ
أنـتِ مـولاتـنـا فـاطـلـبـي
صـولجـان الـهـوى فـي راحـتـكْ
روعـة الحـسـن مـرسـومـةً
بـشـذى ضَجَّ مـن طـلـعـتـكْ
والـضـحـى تـاجـه جـدولٌ
وردةٌ تـاهُ فـي وجـنـتـكْ
والـصـبـا مـزهـر بـالمـنـى
زهـوةٌ هَلَّ فـي بـسـمـتـكْ

***

سـراب :

لـكـل عـمـر كـتـابْ	ومضى الهوى كالشهابْ
قـد لاح فـي أفـقـنـا	في غـفـلـة ثـم غـابْ
مـن ذاقـه مـثـلـنـا	قـد ذاق طعـم الـسـرابْ
يـا عـاشـقـاً لـلـرؤى	أضناك خوضُ العبابْ
فـالـشـوق في أضـلـعـي	جـمـرٌ خـبـا ثـم ذابْ

أمـــل :

ازرعـــبـــنـــي فــــي حــيـــاتـــكْ
وردة الحـــب وزهـــر الأقـــحـــوانْ
ودعـــيـــنــــي فــــي فـــؤادكْ
أملَ الـــعـــمـــر وهـــمـــســـات الأمـــانْ
واصـــحـــبـــيـــنـــي فـــي شـــبـــابـــكْ
فـــي ربـــيـــع أخـــضـــر خـــصـــب الجـــنـــانْ
ذوبـــيـــنـــي فـــي رضـــابـــكْ
خـــمـــرةً تـــصـــبـــو إلـــيـــهـــا الـــشـــفـــتـــانْ
وامـــســـكـــيـــنـــي فـــي إهـــابـــكْ
واحـــدا فـــي واحـــد عـــبـــر الـــزمـــانْ

* * *

من امــــرأة :

شيء ما . . . أقوى من كل الأشياءْ
ألقى بي حول مداركْ
وفقدت مقاومتي
كي أنفكَّ بعيداً عن إغراء مساركْ
شيء ما . . . يتسلَّلُ في أوردتي
مثل الشلالْ
يتمدد في عمقي أطياف خيالْ
فالعينانِ هنا تأرَقْ

وفؤادي يُحرقْ
لم يؤذن لي في ضمة شوقٍ
كي تأخذني خلف المطلَقْ
قل لي يا قطب الأقطابْ
يا سيد كل الأحبابْ
هلا تسمع طرق الأبوابْ
أم أنّ حدودي يا مولاي سرابْ
أو أملٌ ذابَ على الأعتاب؟

* * *

فطــــرة :

ما بين النظرة والنظرهْ
ولهاثي ولهاثكْ
يتكلم صمتٌ عنّا
تتحاور فينا الفطرة
ما أروع أن يتعانقَ غصنانْ
ويغرّدَ عصفورانْ
ما أحلى . . . أن تمتزجَ القطرةُ بالقطرهْ

* * *

ابـــداع

نص أدبي

كتـــاب الحـــزن

مـــدوح الســـكاف

في طريق السَّفر إلى الموت وعذوبته الرافلة بأفاويق للذائذ لا تنتهي، أتخيَّلكِ، كنت، في سراب الظلام مُشعَّةً كنجمة أرضية في حديقة مَروية، وأحدس كمجنون بمفاجآت جسد ليليٍّ أنثويّ غريب الأطوار يخرج من تابوت التقاليد المشبعة بماء أُجاج إلى

(*) ممدوح السكاف: أديب وشاعر من سورية. عضو اتحاد الكتاب العرب، من دواوينه «الحزن رفيقي».

خصوبة رفض ويناعة تمرّد وإيراق احتجاج، وكنتُ أنا الموعود بك، بموعد ترقبينه أنتظر طيور الثواني أن تعبر كبرق لأصل إلى لحظة عناقي الروحيّ بك وأدخل امتحان الخريف معك، وأنشدهُ كمتصوف رأى الله في ضمير تجلياته العرفانية ومنازله النورانية، كلما فكّرت أنني سأنفردُ بك للمرة الأولى في صومعة من صفصاف الأمان، دون وشيجة سابقة تربطنا أو معرفة سالفة تنجدنا، لأصلّي مع نفسي صلاة الخلاص من القصاص من عقوبةٍ على شباب انطوى بلا حب بل بهجسه، بلا امرأة بل بتشوّقها، بلا جسم بل بتصوّره، بلا رعشة بل بتشهيها، بلا نبيذ بل بنشوته، وأستهيم كممسوس يدّعي العقل وفقير يزعم الثراء ومعلول يتباهى بالعافية وموحش يزدهي بأهليته جزاءً وفاقاً على صبر وصمت وامّحاء وحتّ. . . بلا شكوى على بلوى ولا بحث عن حدَث، بل بقدرية واستسلام وخضوع والتئام. . . آه تلك روح تناديني من وراء المجهول وتناجيني من خلف السهول: لا تبحْ بسرك للريح يا عجوز، أنت مسافر إلى الحقيقة بعد البطلان، إلى الفرح بعد إثر التعاسة. استدفع نفسك وقوّ من ضعفك، وثق بموهبتك وغنّ أغنيتك، فعمّا قريب تُبعث من فنائك وتخرج من إنائك. . . لكَ المجدُ في ذهابك وإيابك وانقشاعك فضبابك تفتتن بالشمس تسطع في دامس من حلكة الليل وتُسرع لعلّها تنتظرك بعد المنافي والفيافي، أيّها الجلود المطوّح في صحراء الترقب، بفراغ كالمصيبة، تشعر ببهجة امتلائك بالحبيبةانهب الدرب إلى الصلب واستبقْ عدمك قبل حلوله، ولتبك من دنَف النَّفس وشهيقه فأنت ترى إلى لقاء بخطورة الحلم ونزيف العناء. . . يا من عشقت بيأسك كنجاة وتجرّعت سمّك من دواة. . . انجُ إياك أن تضعف، داوِ. . . حاذرْ أن تدنف.

دموع من ندى أغصان الأحزان بلّلت أضلاعي منهمرة من جراح فجيعتي بذاتي، صاحبتني طوال رحلة القطار وخففت من أشجاني المطبقة

على انفجار وواستني في مسيري إلى مشنقة الحب العالية كالسماء، اغتبطت لها اغتباطاً إلهياً... منذ دهر طحلبي لم أبكِ... وها أنذا أفرح ببكائي فرحاً أسطورياً كأنني امتلكت العالم وحزْت الكون وضممتُ الوجود بين ساعديّ وأوقدتُ الشمعة البكر لميلادي الجديد، مع ذكرى ولادة الفادي، مع المسيح دون خشبة، مع القلب يعود إلى الخفوق وقد كان ميتاً في حياة ناقصة.

يا لهبي ولهيبي... ونبضي ووجيبي...

أأبقى رهن الحياة أتنفّس وأعيش ويُمدُّ لي أجلي ويُنسأُ في أملي، ريثما أصل إليكِ لألتقيكِ في معبد الخشوع وأتلاشى وأنا أتهجّد أمام عينيك يغمرني شعاعهما... أم ستصعقني صاعقة الوجيف والحرمان قبل أن يكتمل بكِ انتهائي واستنزع من قنوطي رجائي، أنتِ يا من ستردين مجرآتي، وتسبحين في بحيراتي من غير أن تدركي من (هو) بائساً محتوتاً وشلواً مبهوتاً... آهٍ... ليتكِ لا تأتين... أخاف عليك تُصدمين...!!

كنتُ أجلس بعيداً عن قلبي وأنا أتأمل كآبتي عن قرب... الضباب انجلى وإحساسي يحتفي احتفاء منطقياً برحيله ويغتبط منذهلاً لسطوع الحقيقة، ولكنّ صدمة الإحباط في الحب الأنقى من النُّور كان – أوآه ما أعنفها – تُوغِلُ في كوخ الحنايا الباردة، وتنفرط عن خيبة... تلك هي افتتاحية المأساة...؛ النغمة الأولى في مرقومة التلاشي... السطر الأخير من كتاب الاحتضار...!

بدايةً لنعترفْ: بلا جسرٍ كنّا... حاولنا العبور على الأزرق إلى الأخضر فَهَوَيْنا... وكان السقوط ينتظرنا ولم يرتفق بنا فينتهضنا... شراع صدري المنسوج من نسائم الشفافية والنقاء تمزّق... روح كياني المفطور على نعائم الرفافية والصفاء خوى... الفراغ لاهبٌ ودمي وحيد... أنزفه خارج الأوردة المنغلقة فيرتدّ إليكِ وينزفني داخل الشرايين المنفتحة ثم يفيض

عليكِ . . . نفسي الحزينة تتحطّم على سور أسود من رمل اليباب ولا أقوى على استقوائها وذاتي المتعبة زجاج من جراح العذاب ولا أستطيع تضميدها لتُشفى وتساهم . . . وبيني وبين موتي المشتهى موعد عشق أتمنى أن يداهمني في هذه البرهة النديّة من معاناتي الشجيّة وأنا أذرو رمادي في سطوري الشاحبة المسرودة أمامك الآن بقلم من صفصاف العواطف، وعلى منضدتي زهرة بيضاء ذابلة ترمقني وبجانبها لفائف دخان منسّقة تنتظرني أن أقدحها بقدمة من نيران انطفاء المواقف . . . فماذا ينبغي الآن؟! . . .

***

ينبغي الآن باقة ورد أحمر بعوسجه الذهبيّ، وأمشاط ملوّنة من العاج ومروحة من جلود الأفاعي مبرقعة بمياسم الأصداف ومزمار لنوح التعاسات وقبعة من شمس المساء الغاربة وكؤوس من عصير الفجيعة المركّز وأسطوانة موسيقية موغلة في القدم تعزف نشيد الموت بأنغام جنائزية وكلمة لم تُقل تُعيدنا إلى الماضي القريب الخضيل بالدموع وكسرة من شعور يابس مهجور نقضمها مُزدردةً بماء ناشف لا حلاوة فيه إلا عسل لقاءاتنا الشحيحة الهاربة من سجن الزمن وينبغي زهرة بريّة أُعلّقها في ياقة قميصك ومائدة من الفواكه الشهية تستجدينا لنتذوقها ولا نفعل . . . وأريكة من العواطف تدعونا لنتمدّد فوقها هامدين فنجفوها وقبضة من الكلام الرقيق فلا نحصد إلا الصمت العتيق ورشفة من ماء النّوال فنتردّد في شربها مخافة أن نزيّف لحظات شقاقنا المتسحبّة وهمسة من مودة عجوز نرتجيها فلا نقع عليها وأملٌ، ولو كاذباً، فلا يلوح لنا في أفق الظلام وعتابٌ مُسيَّج بالخوف فلا نجرؤ أن نبوح به هرباً من معاودة الخصام . . . ينبغيها هذه كلّها وغيرها لتذكّرنا بالطيبة التي نسيناها أو نسيتنا، ويفقرنا المتوارث المستعاد عليه وبحريّتنا الإنسانية المتعبدة، وانهياراتنا النفسية السحيقة وآمالنا العاطفية المكسورة . . . أوّاه ما هذا اليأس الرجيم الواحد الأحد يغشاني في ظلمة هذا الحطام الجسد؟ . . .

ما هذا البؤس يطعن الروح ويخلّف الجروح . . . ؟ ما هذه الرياح العاصفة تكسر مجذاف السفينة الواجفة؟ . . . أوَتذكرين طلّته الأولى على شغاف عينيّ كزوبعة من الخفقان الهلوك ووقوفك الخجول الهلع أمام باب التجربة ودخولك العسير المتردّد إلى غياهبها المستريبة الغامضة وجلوسك القلق المتوتر على مقعد التوجّس والتوقّع واستنادك إلى وسادة الريبة والشك؟! لقد أحببتك قبل أن أعرفك وولجتُ في كيانك إلى القاع قبل أن أراك فهل هناك من غِرّ جاهل بسيط مستجيب مندفع مثلي وهل هناك من طيبة بريئة ملبيّة جريئة معطاء مثلك؟! وهل يُصدّق ما حصل لنا من تجاوب روحيّ واتّحاد جسدي منذ لقائنا الأول؟ . . . إنه شيء أشبه بالمستحيل . . .

عندما شفقت حيالي كالضوء هطل وجد الصوفيين في أضلاعي الذاوية، وذُهلتُ وأنا أرتعش من برد التعبُّد القدسيّ في ملكوت جمالك الخاص ورحتُ - يا لطفولتي - أُنشدُ نشيدي وأرتّل ترتيلي في مسمعيكِ المتفاجئين المستغربين بهمس كالرذاذ أو خطاب كالهتن متغزلاً بمآثر فتونك بلغة موحية، مندفعاً في تشبيهك بتشبيهات رمزية مبالغ في دلالالتها كمثال أعلى للجمال الفنيّ الساميّ كانت مُستقرةً في رقاقات ذاكرة يفاعتي: - كليوباترة، عشتار، نفرتيتي أفروديت، سافو، منيرڤا أنت، أسطورة المحال في النوال، والتهجّد في السؤال والوعد بالوصال أنت . . . آه . . . آه . . . أستغفر نفسي كم كنتُ بريئاً شافاً صادقاً حين شرع دمي يرتجل معراج إعجابه وإسراء إنجذابه في حضرة حضورك البهيّ، بحسنك المحبّب إلى ذائقتي البديعية دون أن يعلم أنّ في ذلك أذىً نفسياً لك ما قدّره يكمن في عنصر التهويل والشطط والتطرف يهمي من بين شفتيَ مُفتتناً أيما افتتان بسحرك الخارق وقد لا تعتقدين أنت بصحّته الواقعية وأهليتك المصاقبة له . . . لكنه في يقيني الخبير بالإبداع حقيقة ساطعة لمن فُطرت حواسه المرهفة مثلي على طعم التفرّد وكلام التودّد يتأنّق في التعبير عنهما أمام حالات من الجمال

الأنثوي النادر العميق الجاذبية والتأثير لمن يفهم قيمته . . . أكلّ ذنبي أنني بالغتُ مبالغتي تلك فصمَّمت أن تُعاقبيني عقابك القاسي بألا يكون ثمة لقاء ثانٍ بيننا؟ . . . ألا تحبّ المرأة أياً كان مستوى جمالها أن يقول لها الرجل ولو من باب الملاطفة والمقاربة : أنتِ أجمل من رأيتُ من النساء، فكيف إذا كان القول - مثل قولي - ينبع عن اقتناع لا اصطناع، ولا يُضمر أي استغلال أو انتهاز لأن ما أردناه معاً من الالتحام الجسدي قد تحقّق بلا ممانعة منكِ ودون تباطؤ منّي منذ الدقائق الأولى للقائنا الأول! ! . . . لقد اجترحنا ما يماثل المعجزة فلماذا أسترضيكِ أو أتقرّب منك بامتداحك وقد استسلمنا للتيار .

ينبغي الآن ربيع من الوعي والحزم يُزهر كهدايا لشهقتي المنصعقة وهي تعنو لجسدك المستحيل في تفهمه لجسدي العليل قبل روحك العصيّة في شرودها عن روحي الطيّعة، ولأشواك نفارك قبل بنفسج أطوارك، أيتها الهائمة في بيداء خيالي كغزالة بحريّة، الساكنة في خوابي كمرض مُستعصٍ غريب، الرجيمة في كياني كملاك شيطاني رؤوم، المسبلة جفنيَّ على الموت الداهر، الخائطة لي كفني وما زلتُ حياً، القادرة على بعثي من رميم مهالكي في العشق وسقوطي في مهاويه برنوة ناطقة من عينيك الغارقتين بصمت الأسئلة وحيرتها .

كم كنت متألّقة طافحة بصيف إبراق وحيوية متأججة غبَّ قدأسنا العاطفيّ الأول المتبتل بطهارة اللذّة، المفعم بنوائل ما بعد السَّغب والطوى واللغب والنوى، تغمرنا بنحيب السكينة الهامد وصلاة البهاء والنضارة وعطور التعب الفواح وسلاف النشوة السائلة . وعند باب الوداع -تذكرين- وأنا في عري الروح وعراء الجسد، انسللت إلى واحة ظلامك في المعبر استعداداً للرحيل وأنت تستأنفين تهويم فرحي الإلهي بسعادتنا المشتركة وبهطول مطرك ثلاث مرات متواليات : - حالما تصلي إلى سريرك الأبنوسيّ ستغرقين في نوم عميق سريعاً أيتها الحبيبة المسرودة من جسدِ جواد نبيل وفناء مستعذب جميل .

ما هذا الفراغ تخلّفينه وراءك... المكان كأنه مهجور... ميت...
أتمثّلك تُحكمين لفافتك على رأسك وتُثبّتينها بدبّوس يغزُ إصبعك بفعل القلق المأزوم وأنت تنتعلين مُنحنيةً كقوس منْقلَيك الأسودين بسرعة ثم تنظري إليّ بمودة يخيّل إليّ أنها حقيقة وتختصرين: - اعتن بنفسك... انتبه إلى صحتك... كانت البداية والنهاية تجتمعان فيك على عتبة الظلام في وداع كالضياء... آه... يبدو أنك تعرفين الشاطئين؛ الفرح الأقصى والألم الأقصى، هنالك بين الحطب والرماد... يبدو أنك تعرفين من الأبديُّ منهما؟! وكيف يتبارحان ويتباوحان؟!

ينبغي الآن سهرة بائسة في كوخ منعزل فوق هضبة جرداء مع شعر حزين باكٍ لشاعر مجنون مشردٍ يهيم بلا نعلين في مدن العالم السحرية العجيبة وغاباته البكر القصية، يجعلنا نطرد صرامة العقل ورصانة التفكير من مساحة وعينا المنضبط احتجاجاً على خراب المسكونة ويطير بنا في تهاويل الحلم... أنوحُ بقصائده الكئيبة أمامك بصوت مأساوي يكتهل برعشة الندم عن حياة لم نعشها وأسفار لم نرحل في قاراتها وتجارب لم نختبر معاناتها ثم نطبق صفحاته السوداء على أرجوان جراحاتنا وقد أثخنتنا خيباتنا بالانصداع والمهاوي والشروخ، وأترعتنا انهداماتنا النفسية بتساؤلات العلة والمعلول والمذنب والبريء ثم ننام متدثرين بدفء برودتنا الذاتية المقرورة وأطياف ذكرياتنا النقية الفتية... أيتها الشاهدة على نهوض أرضي إلى سمائك الشهوق، المستطيعة انتشالي من غرق أكيد يُداهم أحاسيسي المخضبّة لبيبد حبنا الوليد بلا شفقة فأنْقذه متوسّلاً باسم التحبّب الذي أطلقته عليك بعفوية تلقائية في لقائنا الأول (ددُ) وأضحيتُ أناديك به.

ماذا أُهديك ونحن نلتقي للمرة الأولى؟... تساءلت بحشرجة الذبيحة؟... لا أملك مفتاح سيارة فارهة أقدمها لضيائك السطوع على ملحمة ظلمتي ولا قصراً ساحراً متخيلاً أشيده بحجر الياقوت كرمى لعينيكِ

وتكونين أميرته الرسولة، أمنحه لفرادتك عُرفاناً خفَراً برضا دخولك إلى كوخي المهجور المتداعي، ولا ذهباً إبريزاً أزيّن به جبهتك العالية وجيدك الأحيد ومعصميك الرشيقين تعبيراً متواضعاً عن امتناني المطلق لقبولك غروب ضيائي حينك متلألئة ومغيب شُعاعي عندك مورقة، وأنت بكل هذه الهدايا المتصوّرة أكثر من جديرة... وأدري حقاً حقاً أنك غير آبهة بها، ولا مهتمة... أنصتي أخبرك: ليس لديَّ إلاّ الكلام الصادق النابع من ينبوع قلبي يُزهر بماء سماعك له، وليس عندي إلا الشعر المنذور للفجيعة أكتبه متأسياً متعللاً... فهل يكفيان؟... يكفيانك أعلمُ... فأنت غنية بكبرياء في نفسك وعزة في ذاتك أغلى من جواهر العالم، ونقاوة في معدنك النبيل ونجابة في محتدك الأصيل أصفى من لآلئ الكون، وبهاء في جمالك الروحيّ وهاّج، أكثر من كنوز الوجود... فيا لي من متُباهٍ بتاج امتلائك بكيانك امتلاء الطبيعة الرائعة بالخضرة اليانعة.

ينبغي الآن موسيقا دامعة شجيّة تُرهف آذاننا إلى أنينها وهو يسري في دمار دورتنا الدموية ويفجّر في جسدينا رغبة حمراء في فناء مُستعجل مستجب عذب عذوبةً خانقةً نتمنّى أن يُواتينا برجمته ونحن متعانقان عناق الغرغرة الأخيرة من غرغرات فرحنا بالقادم المذهل، سعيدين سعادة إنسانية مُبرهة بقبرنا الجسدي المشترك ورفاتنا العاطفي الذي سيتحلل ويتفتّت ليتّحد ويندمج كما افتراج الذكور الرّاهبة بالأنوثة اللاهبة كما دخول رعاف الليل في خضاب النهار، كما انسلال النور من غسق الظلام ويشكّل تراب الحب العقيم والمودة العاقر، لنعود خلقاً جديداً سوانا لا يشبهنا ولا نشبهه، لا ندري كُنهه وسرَّه ولا نعرف ترَّه ولا غمره، ولكننا نحدس بأنه سيكون مخلوقاً غامضاً غموض لقائنا المدبَّر وفراقنا المخيَّر بعد أن أتممنا واجبات حياة حبّنا الوامضة وطقوسها المقدَّسة خير قيام أو شرَّه أو بين بين، آه... لنبتعد عن الفلسفة وأنا أعرف موقفك منها مقرّراً تسلكينه ناجحة في الدراسة

وسلوكاً تحتذينه بارعة في السياسة، فتلك مسألة شائكة لن نخوض في تفاصيلها وفذلكاتها حتى لا نزداد تجافياً وتنائياً.

أوتذكرين طلّتك الثانية على روحي الهلكى لرؤيتك وجسدي التّعِس لبعادك ونفسي المتهلفة لقدومك في مواكب من سنابل المراعي بخضرتها النديّة أو مناخات من قحط الصحاري بجديتها العتيّة... كنتِ - هل نسيتِ - فاترة في تحيتك كخريف، موجزةً في سلامك كبرق، ضنينة بنظراتك من سأم، شاردة في خيالاتك من ألم، وأذكر بلا زينة جئتِ تُضاعف من سحر فتونك العفوي، وفي الحديث بدوتِ زاهدة... تلك حالك تجلّت... أغاب عن بالك ما أسردُ وقد مضى عليه عهد قصير نسبياً أم ما يزال في حافظتك ينبض كجناح... فأرهقتني الصدمة، وهتفت لي ذاتي في نجواها: خسرتها... خسرتَ (دُدُ) ومدَّ الموت في قلبي سرير الليل، وعضّت سكّة المحراث أرضي السهلة... وأحسستُ بالاندثار، كمنارة بلا بحر كنتُ... ووجدتُني دون وعي منّي أركع كورع متعبّد ليس له إلا إلهه الضعيف في هيكل الخوف يستنجد به، بين ركبتيكِ، ودمي يختلج كعصفور جريح في صدر وساوسي، ورحتُ أقدّم كمحكوم عليه بالإعدام أمام عرشك تسابيح استغفاري مثل ناي من نسيم مريض ومزامير اعتذاري كورق ذابل، عن هفوات براءتي بحقّك فأسرعت بشهاب محبّتك لي تنيرين مسالك عتمتي وتنهضينني من قاع خذلاني وأنت تهمسين كالغروب بحزن وشفقة على حال: - دعْ. لا تكترث... فلربّما كنتُ أنا الواهمة أو المخطئة أو المتشككة أو الظالمة، ما أطيبك... أصغ إليَّ أيها الطفل الكبير، ارفع، خذ الوجه بلا ظل... لونّ رويداً رويداً الزمن المستأنف.

ينبغي الآن وسادة من الحنين الرّخيم لأضمّها بحنان كريم وأبكي مستذكراً حلماً لا يغيب: جسدكِ المائيُّ الهوائي، الأرضي السماوي،

الرَّعوش البشوش بين يديّ الحزينتين أو ساعديّ الشغوفين وهو يغفو كطائر وحيد هارب من الصقيع إلى عشّة الدفيء يحلم بصباح البراري وأصيل الغابات ويزقزق فرحاً بأجنحة من فضاء الملذّات وعينين تنهملان بشاسع الرَّغبات . . . يا لكياني يتيقّن في تلك اللحظة أنه ليس في منام أو رؤيا بل في التجسّد يحيا بين ذراعي نخلة يحبُّها حتى الدَّنف وتنوّله من فقه جسدها ومسرّاته قبل خفاء روحها وإغماضاته ما يجعله يعتقد أنه ما زال مستغرقاً في خياله المهيض منذ وعى على المرأة المستحيل، ولكنها تؤكّد له أنه يعيش في الواقع حقيقة لا بَدَعاً، تجسُّداً لا توهّماً وتتركه يصدق بجميع حواسه أنه في حضرة حضورها المتجسّم .

على باب الظلام القادم، وكنت تلهثين من صعود درج المرارة وسلّم الخسارة وبعد أن التقطت أنفاسك المضطربة أهديتني هديتك الأولى : زهرة بيضاء . . . ارتعشت جوانحي . . . هرولت دمائي . . . خلبتني المفاجأة . . . إذن أنت تفكّرين بي، على الرغم من عدم اكتراثك بحالتي النفسية المأزومة، وعلى الرغم أيضاً من سهوب أخطائي ويوادي زلاّتي بحقك، كما يتراءى لك وتعتقدين . . . إذن يا لفرحي العبقريّ الطَّروب . . . يا لغبطتي المسيحية الوارفة . . . يا لسلام النفس يهبط من أعاليه الشاهقة على قلبي القريب من الله . . . يا لجدبي يخضر . . . وسمائي تمطر . . . أقسمتُ أن أوصي : مع كفني، في جثماني، سترقد زهرتك العابقة، بجانبي إلى الأبد . . . لأستاف أرائجها وأعيش في موتي على وشائجها .

ينبغي الآن بلغة المروج أن أتصوّر تصوّراتي بلا حدود، وأتخيّل خيالاتي بلا ضوابط : - إذا فاجأك الناس وأنت تنهمرين عليّ تقبيلاً في الشارع المزدحم الهائم . . . في المدينة الميتة ماتت . . . ماذا سيلغون؟ . . . لا تهلعي . . . لقد أوحيتُ مُقَدّماً إلى نبض جرس العبور أن يمنعوا الخبب في الرضيف المواجه لمكان زماننا المفترض، لكنّ الرُّعاة فيه رفضوا تنجيمي

وأحالوني لاختبار قدراتي العقلية . . . على كل لم يبق شيء يهمّني . . . لقد درجتُ إلى موعدنا وانتظرتكُ حتى غارت النجوم ثم نمتُ واقفاً على قدمين من يأس وخيبة وأنا أفكر في دماري بسبب عدم اهتمامك باحتراقي . . . أنت تحيين مشهد الرّماد بعد إشعالك أتون نيرانك . . . ولكنني أعرف من أنت . . . وأعرف نفسي . . . إنني أحيا بأسئلتك الصامتة . . . أتكلّم في دمك . . . أنا سيّد ليلك . . . فيك أسهر كمثل الليل على نهر يطمئن لمائه يجري في الأدغال المتوحشة .

أنصتُ بأحزان نبيّ ومواجد عاشق إلى بوحك لي - هل أقول شكواك - وأنت تنثرين الأحاديث المهولة عن الخدائع الباهظة التي أثقلت روحك المرهفة بشحنات الأسى والخذلان وجعلتك تنصهرين كزجاج بجهنم الإحباط . . . لقد اتفقنا، تذكرين، على تسميتها بخدائع ادّعاء الحب . . . ما أمرّها وما أقساها على قلبك البريء الصافي كانت . . . وما أصعب وقعها عليّ وما أشجاه كان . . . وأنا أراك بدموع من فجيعة تبكين . . . وأنت تروين لي طرفاً مدوّناً بحبر الشقاء من مأساة حياتك الطفلة دون أن أستطيع فعل شيء أمامك . . . سوى هدهدتك بنظراتي العطوفة . . . وتأكيدي لك أنني لن أضيف بحبّي إياك إلى أرقام الخدائع التي حيكت ضدك خديعة جديدة . . ورحتُ أطمئنك باليقين الأبيض هامساً بصوت صادق : ثقي بي . . . !

ينبغي الآن خيال فسيح للذكريات يشعُّ على ذاكراتي المنطفئة ويُحيي مواتها ويردّ إليها أرج ربيعها وأريج الكلام عنها في لهفة كلهفة المتصوّفة عندما يصلون في عشقهم إلى مرتبة التوحّد بالذات الإلهية، كما يجب تدفق في استحضار مناديل التداعي وتقريب شموع القرابين لا يتوقّف عن إضاءة عتمة الراهن بضياء العابر، حتى يكون بالإمكان تحمُّل ما تبقى من دبيب سنوات العمر في مجرى سباق الأحصنة الحرون ونحن نتبارى في ميدانها

الضيّق الطويل ونحتمي بشعاع جريها البطيء وجريانها السريع من سدوف يبابي الواني المتداعي ورماد بعدك المتقصّد الصّدود عني . . . بربك أصدقيني القول : لماذا أمواج هذا المدّ والجزر والصفاء والكفر في تعاملك معي؟ هل أنت نباتيّة ، لكِ من الأشجار قوةُ أن تكوني هنا مُكرهةً ، لكنّ حرةً بين الرياح الأكثر علواً في هبوب عواصف حبنا . . . ؟ كيف تضطرب العتمة في أضواء مياهك فجأة . . . ، وينسدل الظلام عليّ . . . ؟ . . . أمفترض أن أُسمَّى دائماً أنا الضحيَّة . . . ؟ من أنتِ . . . ؟ أأناقض نفسي حين أقول : لا أعرف منك غير النذير وسرعة التحوّل من مناخ إلى مناخ . . . في صوتك تشاركين الغامض طقوسه ، يتبدل من الانسياب إلى الارتياب ولكن ما أشدَّ عري يديك المضاءتين وحدهما على صدري . . . إنها الروح تنمو من الحب والفرح ينقذ القلب من الإبادة . . . أنتِ خلاصي وأنا تاريخك ، بنا تكتب الأرض المنبسطة على أقدامنا ملحمة كرويتها ، وتغنّي أغنية دورانها الأزلية .

آه . . . ما أحزنَ جسمكِ القدوسَ المتشوقَ إلى النزال ، يظلُّ بعيداً عن روحي الغافية على مروجه النّادية في لقائنا الثاني المخفق؟ . كان الشّهد يتلألأ ويدعونا إلى زيارة مناراته . . . أفقه ينبض ويتماوج ونُواته مستلبة مضطهدة . . . أبعاده سراب . . . ، أقرابهُ خراب . . . ومن لجّه الخفيّ كنّا نهيم . . . أسمع جسماً يسقط بين الغصون . . . طويل وبطيء هذا السقوط الأعمى . . . لا صرخة تجيء لتقطعه أو لتنهيه . . . ببرودة الفجر يتهاوى فوق صحراء الموائد كماء مكتوب على الحجر . . . أأصمتُ أم أتابع غلوائي . . . دعيني أبح . . شعرتُ بالصقيع يهبُّ عليَّ بهواء غزير . . . التففتُ حول ذاتي من البرد كقنفذ . . . وهمستُ لأهوائها المكبوحة : — انتبهي أيتها المفجوعة . . . طلائع النهاية قادمة . . . القنطرة ستنهار ، ستفقدين — إن لم تكدحي بالأظافر — أروع حبيبة وأندر طيبة ، كالزّبد ، كطائر المساء ، كالريح المباغتة ستتلاشين . . . آه . . . ساعديني يا (دُدُ) أكاد

أختنق من التنفّس المكتوم، أتوسّل إليك يا دهر المأوى والمثوى، يا أبد الحريّة والعبوديّة، أن تردّي إليّ بوارق أملي الذاهب بطيف ابتسامة، ولو ذابلة، من شفتيك المقطّبين. . . صانعيني. . . جامليني. . . لا طفيني. . . أنا لا أستطيع أن أحيا لحظة واحدة دونك، ولو كنت على البعد البعيد. . . أنت معي أينما توجّهت وكيفما فكّرت، تُبرعمين براعمك الحمراء في جليد خواطري، فكفّي عن إفنائي وإنهائي. . . !! . . . مشجب الفراغ يُعلّقني من قدميّ ورأسي مُرتمٍ إلى الأسفل، وفي جسدي كلُّ خلية تشتعل، وفي روحي كل خلجة تتحشرج. . . أنا بائد مُباد، وكيان بلا كينونة. . . أذكيت قلبي بوله النيران للحطب، وها أنتِ على مشارف أن تتركيني رماداً. . . أتريدينني أن أكتم سرّي؟ . . . إذا بقينا على هذا الحال من المآل فنحن معاً على شفا أن نغرق في رمل الخديعة ونموت. . . وأنا أدري بأنك تكرهين الخدائع كرهاً مقيتاً كما أكرهها، فلا تجعلينا نندفن في هذا البئر السحيق حيث لا قاع ولا منقذ ولا يابسة ولا بشر.

وتذكرين، يا حبيبة، لم نكن وحدنا. . . كان معنا صديقنا الشعر في جلسة المباوحة الصريحة تلك. . . له ترفُّ القلوب السَّمحة الوضيئة، وبه نتمثل في المواقف والعواطف، ثم زاف بنا الكلام بعد تجنيحه هنا وهناك، إلينا. . . إلى ما يعتريك من قلق الوصول إلى لُبّ الحقيقة ويوشك بك إلى الاعتقاد بانقلاب المواعين واختلال الموازين وغيمومة الرؤى، وإلى ما يعتريني من خوف الفراق الأبدي وهلع الخاتمة الموشكة، ثم - وبموجة من عبيرك وانسكابة من حنانك - جاء قرارك الطّهور - أو الجسور لا أدري - باستمرار الحضور، وكانت قبلة أبويّة منّي على رأسك الملفّع بلفاعة بيضاء. . . بادلتني بمثيلتها على رأسي المكسو بهالة شهباء، آن مغادرتك لكعبة اللقيا ومحجّة الدّنيا، فيا للربيع يهلّ عليّ من حديقتك ويمسح في خريفي، ويا لقلبي يشرد من صدري فرحاً ويجري معك على درج النزوح،

يحميك في هبوطك السرّي من العواصف خطوة خطوة، ويقرأ عليك سورة النّور في غلس الظلام وبرق الدّيجور في يباب الحطام. . . !

ينبغي الآن أرض جديدة نمشي على ترابها آمنين ونأكل من خضارها متُمتّعين ونقضم من فاكهتها مستلذّين وننام في براحها مطمئنين ونمتلكها بالروح قبل أن تمتلكنا بالجسد ونستكتبها وصية عارية من التواقيع والأختام: أن تدفننا في أحشائها، داخل فردوس مُجهَّز لنا من خارطتها الموبوءة وتقُطعنا جناحاً خاصاً بنا، موسوماً بالميتين حبّاً وشقاءً وتهيل علينا من الهواء أقصاه ومن الماء أدناه، ولكنّي أستدرك فأقول: قبل كل موتٍ أو أيّه، أريدُ أن تُشدهني الحديقةُ النائمة. . . لقد اشتقتُ إلى رعشة الدّهشة. . . أتمنّى أو أرفأ بالخليج، فلقد أعيتني السِّباحة على اليابسة، وطالت بيني وبينه المسافات العصيّة وآه لو أنام على ضفتيه ببراءة الوسن وطهارة البدن.

وتذكرين. . . كنتُ عارياً من نفسي لحظة وداعك، أستوصيك بنفسك خيراً، فأنت لم تبقي ملكاً لذاتك فقط. . . إنني أصاحبك الرّحلة الشائكة، ولقد أضحى لي فيك مساحة من الوجود عبر حياتك الفيّاضة بالتجارب المرّة، منذ أن اتخذتِ قرار الاستمرار في برهة بوحي بالاستغفار ورضيي باستضافة انكساراتي المنطفئة في سطوع انتصاراتك المتوقّدة، فيا لصفحك كم هو كريم، ويا لمنحك كم هو نعيم!! . . .

ينبغي الآن سماء أرجوانية تصعقنا بلونها القرمزيّ وتحيل رمادنا البارده إلى اشتعالات متأججة وتعيد تكوين خلقنا وخليقتنا لنبدأ بكتابة السطر الأول في كتاب حياتنا القادمة، ونَعدُ أنفسنا بمسرات تخفق بذكرى أوجاعنا ونستلهم ماضي عذاباتنا وننفض عن جسدينا غبار معارك خاسرة وأوزار جائرة، لننسر قصتّنا المأساوية في كل أمسية ونهيءّ مائدة الدموع لنشرب نخب أسانا الزائل ونصفّق لغد ترفرف في فضائه الفسيح حمامات الفرح. . . ولكن أوآه هل هذا معقول؟ . . . نحن من معدن الحزن وُلدنا،

فهل يمكن لنا أن نسعد في حياتنا الوهمية بثانية واحدة تغمرها ابتسامة وومضة تفيض بالحبور؟! تلك مخالفة مستحبَّةٌ لطبيعة قدرنا المفطور على الألم، ليتها ولو في الحلم المستحيل . . . تعالي نحلم بأننا سعداء ولتخرب المسكونة، تعالي نضحك في وجه الدنيا ونُضحكها ونحن نبكي حتى الثُّمالة في أعماقنا اللائبة.

كثيراً ما انحنيتُ على أعضائي أداويها بمواساتي لها وأصبِّرها على فجيعتها بي . . . وأستقطر من نزيفها الداخلي عرقاً يتفصَّد من مسامات اكتئابي وأغالي في تقبيلها بشفاهي المترنحة من نضوب الأمل، وأسِرُّ لها أسراري وظهوراتي وأمطرها بأخباري وحضوراتي، فتطفح أغصانها بثمار من الحزن شهيّة وفواكه من اليأس نديّة، وأنادي جسد روحي فيستجيب للقاء ذاتي المتطلعة إلى موعد مع أسراب عصافيره وأمواج أزاهيره وأستفيقك حبيبة قصيّة القُرب في حدائق خيالي لتحرثني وتزرعي، وتمرعي وترتعي، وبعدئذ أخلد إلى شحوبي لأضمّه وأعانقه وأنام مع موتي القويّ سعيداً مفتتناً بحياتك البائسة الشاهقة.

ينبغي الآن جنون لأعقل معه بلا صواب وفضاء لأضيق به ويسألني دون جواب وصحارى لتتوه في رمالي وبحار لتغرق في مياهي وسنبلة قمر لتخصب دماً وناي لتلتهم فماً وأرتال من طيور الليل تموت في شهيق النّهار وسفرٌ يقرأ أحزاني وقصيدة تنظم وجداني ولكن قبل كل هذا ينبغي أن أفنى لأحيا وأنا في كهنوت نفيك وظلموت بأسك، يا مسيحة الذنوب وسالبة القلوب يا مشنقتي الوحيدة من قبل ومن بعد، أيتها النسيم الغائص المتلألئ على اختناقي.

استجديتك، تذكرين، لقاءنا الثاني استجداءً مُذلاً لنجلس الجلسة المبرحة الأخيرة في تاريخ محبتنا الوافية القصيرة وليترك كلٌّ منّا الآخر بلا أحقاد أو إحن أو خصومات، وكنتُ أستحضر في واعيتي قولة «بودلير» :

[يا لشيطان الحب، إنه يخلّد أحقادنا إلى الأبد] وليبقى خيطٌ من المودة موصول بيننا وشعاع من الذكرى معسول عندنا، وليتمنّى أحدنا لأحدنا سعادة بغيره ووفادة لخيره، وليمضي طريقانا في مدارج الحياة دون لقاء فنسعد على البُعد ولو بالنذر القليل مما كنّا عليه من محبّة الأصدقاء، ولكنّك لطيبتك وأريحيتك مَنَنْتَ عليَّ فمددّت فترة إقامتي في جنّتك فهلّلتُ لفراديس عطائك وبكيتُ من السرور وأنا في جحيمي أحترق كالبيادر، ولعلّ ما أقبض عليه مشدوداً ليس إلا وهماً، لكن عليك أن تميزي في وجهي وجهاً أبدياً للحزن، إذا ابتسم فكالسراج الآيل إلى انطفاء متى جفّ زيت الحياة في قارورة جسده الداكنة، وإذا أضاء فبوصفه مصيراً منذوراً للغبار ومنصدعاً بالانهيار، ولا أمل له إلا بالاحتضار.

ينبغي الآن دماء مبتكرة تجري في دورة أوردتنا المتعبة لتعيد إليها نشاطها فتعزف ألحاناً من جنان المراعي في بوادي تفاؤلنا المنعدمة فيكتمل حينئذ لون الزمان بموسيقا المكان ونرفل بسعادتنا الجهنمية الغريبة جوانحنا المتهالكة المهشمة من صبابة الصبوة ونقضم بشاهية نهمة رغيفاً مسرّة من السقم ونحسو شراب غبطة كما الحلم . . . ونلعب بالمستقبل الضبابيّ كطفلين هائمين في بريّة يطيران مسحورين بجريهما وراء فراشة ويرتميان من اللّهاث ضاحكين على إخفاقهما ونجاتها.

وينبغي فجر نهار وليد يدخل إلى غرفتنا المسائية بلحظة انتصر فيها علينا السلاح الأمضى، الحبّ. . . ودعاني أن أكتب: (دُدُّ) عبقرية مقلوبة: حين تبلغ الطبقات السفلى بطيئة بخطوة الشموس في الفضاء المأتمي نشيدها الحي، ودعاها أن تقول: أنسى كل شيء إلا دالية جسدك تنطبق عذراء على عنقودي فأذوق طعم الرّعشة السوداء.

أي فتون تلألأ على وجهك وانهلّ في نظرتك وتنضّر في جسدك إبّان هبوب لقائنا الثالث؟ . . . كان قلبك - ويخيّل إليّ أني دخلتُ إليه بعد

ممانعتك أو ترددك ومراجعتك أو تأمُّلك وبعد جهد جهيد أتعبني ونضال عنيد أرهقني ثم انسللتُ إلى بهو من أبهائه بلا استئذان وأصبحتُ عرّافه - يخفق بنبض من القلق والتوتر طاح له قلبي من الهمّ والتأثر، فأومأت شفتاي إليك بأن ترتاحي. . . لجأت إلى أطلالي الباهتة ولغوت معتذرة عن التأخر بلغة متعثرة. . . أطفأتُ شموع الأسى في عينيك المحبطتين وسادنا صمتٌ أبيض كان ثالثنا في غرفة آمنة حانية يُقدّمها النّدى والياسمين إلى البنفسج الحزين، وبعد أن التقطت أنفاسك الهاربة قدّمت كالوحي هديتك الغالية التي أكتبُ بها الآن مرثاتي القاسية وأنا أكاد أحشرجُ، ثم كان بيننا فنجانان من القهوة، رشفنا منهما رشفة ذاوية واحدة.

جلستُ قبالتك حزيناً تعِساً على مقعد البعد والاكتفاء فأدنيتني إلى جانبك عطوفة كريمة على مقعد القرب والامتلاء، فنهلتُ من عبير همسات متتابعة من باطن كفك ووجهيهما، تنساب على شحوب مهالكي فتُحيي آمالي. . . كان طيف من تعب النفس هائماً على ملامحك جهدت أن أزيل غمامة انقباضك وتكلمت روحانا بكلام من القرنفل له رائحة النعناع، بينما أخفق كلام جسدينا بذبول كالصمت له ظلال الصفصاف. . . كنّا نجهش دون دموع بعد أن صعدنا في أعالي الوديان، وكان مشط من حرير أصابعك يُرجّل لي شعري الفضيّ بحنان وأنا أنهدُ بين ذراعيك كطفل هرم ما زالت تسكنه البراءة وتنمُّ مشاعره الصافية عن طيبة مُستهجنة في عصر رمادي أعمى، ثم أذكر على باب الوداع وأنت ترحلين خفتُ عليك من عواصف كآبتك المكبوته.

ينبغي الآن موت مُبتدع يكتب كالنسيم الأسود مفردات تنفّسه البطيء فوق جلودنا الهادئة ويستمطر أهواءه من غيوم عذراء ومن ذكريات كانت لنائم محاها ذبول العواطف وهزال العبرات ورماد السكينة وبرد الروح وخواء النفس. . . أوّاه هل هذه هي صلاتنا الأخيرة في قُدّاس الهزيمة؟. . .

وهل سيقيّض لكِ أن ترقي درج المواعيد الضنينة في دمشق الحزينة مرّةً أخرى لنلتقي في صومعةِ أحلامنا السافرة ويزهر جسدانا بفناء مُشتهى وعدم مُستلذ وضباب روحيّ مستحب هائم وسديم نفسي مُستعذب فاغم؟ . . .

الذراع التي كنّا نرفعها والذراع التي كنّا نديرها ليستا من لحظة واحدة إلاّ لرأسينا الثقيلين، لكن وقد نبذنا هذه الأردية من القيود والأغلال عن جسدينا وأصبحنا عاريين كآدم وحواء، لم يبق لنا إلا نار من مملكة الموت نستدفئ بها . . . الذراع التي كنت ترفعينها بتؤدة فوق باب تضيئي كنور باهر عبر ظلام أشلائي، حديقةٌ من الياسمين أنت، كل لحظة أراك تولدين وكلّ لحظة تموتين، وفي أي لحظة تُقبلين وفي أي لحظة تدبرين . . . والريح العاصفة لن تضيئك إلا على عتبة هذه المملكة، مملكة الجسد حيث يرتجف المصباح أثناء برهة الانهماك في استقطار قطرات الشمع متدفقة كنشيد عسكري صاخب .

ولكن آهِ . . . مَنْ يشاركنا نبيذ الوحشة في ليل الأنين؟ . . . من يُواسينا في محنتنا المدلهمة ونحن في فجر التعزية؟ . . . من يمدُّ إلينا كفّاً حانية من هواء المحبّة وأثير المودّة في مادة هذا الطمي الكلسي ليغسلنا من أدران الظنون؟ . . . ومن يُسري عنّا أوجاعنا النديّة وهي تصاحبنا في أفلاك الديمومة وأرصاد الديئونة ويُضمّد جراحاتنا عندما تحتقن بدم مكتوم؟ . . . ومن يستنهض ما هو فينا من إرادة الإبحار إلى القاع أو الرسوّ عند الخليج؟ . . . ومن يُغنّي لنا أغنية الغبطة في عتمة أوصالنا النبيلة، ووابل أعضائنا العليلة؟ . . . ومن لا يتركنا شريدَين ضائعين في بيداء خيباتنا المصدوعة وخلافاتنا المشروعة؟ . . . ليس لنا إلاّنا . . . فالأمر بيننا فإن أخفقنا فلا بدّ لنا من عرّابنا المشترك، الوحيد الهتون الطيّب الحنون، من جمّعنا كيلا نفترق، ووحّدنا كيلا نتعتق، فهو القادر على بعث النار في الحطب، وإعادة القلب إلى اللهب . . . يا للّهب الذي يمجّد فيما يلتهم، يا

للرماد الذي يجمّع فيما يبعثر!! يا للشجر يستضيء بالثمر، يا للفم يغلي بالدم... !!

ينبغي الآن بعض أفراح السّفر لأنسى الإقامة، والرّحيل لأسلو الرتابة، وينبغي كذلك أن أجهّز نفسي بعافية الحلم لأستطيع الصبر على بؤس الواقع ومرارة المعاناة وخصوبة النزف الصامت والنزيف الناطق داخل كياني المتشظي المتهالك، لأتمكّن من تسكين أوجاعي وهي تبهظني بأوتار من نيران وترويض أضلاعي وهي ترهقني بأسلاك من الشرار، لعلّي أستقوي على ذاتي وهي تُغرغر وعلى جسدي وهو يُتحشرَج وعليّ وأنا أملأ فمي بالموت الصُّراح.

طال بنا المدى ولم نلتق... عمر من ميقات الدهر... وكان هناك وجد في الصدر ينشج ببكاء سجين على بُعدي عنك، وشوق في القلب ينفرط منه الدمع الحبيس على لهفتي إليك (واستذكرتُ قولة «لامارتين»: [يغيب عنك كائن بعينه فيقفر الكون كله من حولك]). أحسستُ في أعماقي اللاهبة أنّ حبي لك قد وصل إلى منتهاه، وأنني لا أقوى على فراقك ولو لرفّة جفن... أصبحتَ مُتسعبداً، ويا لها من عبودية الحرية ومقموعاً ويا له من قمع الانعتاق ووحيداً ويا لها من وحدة الجماعة وحزيناً ويا له من حزن الفرح وعاشقاً ويا له من عشق الوجود ومتصوّفاً ويا له من تصوّف بلا حدود ولك وحدك ويا لي منكفئاً عن الآخرين.

وفي صباح أشقر اشتعلتُ بالجمر... قريباً من روحي كنتُ، بعيداً عن جسدي... الشمس تترقرق على الطرقات كالماء... وثمة سابلة تجري مع الهواء... وفجأة تبرق غيمة في سماء مصعوقة ويندفع المطر في كياني... أجهشتُ بالعدم... وانهار سُورٌ وانبنى جسر... وخرجتُ من ذاتي إلى شروق الأرض... كانت الخُضرة الداكنة تستقبلني بابتسامة شاحبة والخريف يسبح في شراييني، سمعتُ العطر يُعولُ، وكانت مرآة

خيالي تعكس صورتها في يقظة الدم وسفر النهاية . . . وأنت كسُكْرٍ في شراب تذوبين في صحوي وفي نومي، تخدّرين أفكاري كما يخدّر العسل لسان الطفل، أسيرٌ أنا أيتها الحبيبة وحرٌّ في قيودك، اجذبيني أعمق فأعمق إلى صبوة الحلم، حيث أنام منتشياً وأموت، إنه الحب يجعلني أتطاير كالشرر وأنهض كالنار . . . إنّه الموت زينة الحياة يحيلني إلى شجرة تخترق الصخر وتُصعِّد في الأعالي، إنه جنون الجسد يطفح به جنون الروح ويرتويان بسمّ الانتشاء وترياق الأعضاء، إنه الدثور بعد سورة النشور في اللقاء الرابع - ترى هل هنالك خامس و . . . و . . . - هللتِ من أبراجك المشيّدة على أكواخي المبدّدة سحابة من عبير عسل وأريج تفاح وولجت إلى ظلامي المضاء ومهالك انتظاري وفاجأتني بهديتك الثالثة . . . فرحتُ بها فرح الأطفال بهدايا العيد، ولكنّ الذي جعلني أنشدهُ تلك البطاقة الأنيقة داخل علبة النار وقد كتبت عليها سلاميّاتك المرهفة عبارة تشعّ بالحنان، كلّ حرف فيها قصيدة وكل نقطة نشيد، سبع كلمات كأنها سبع جنات، يُوحي رسمها بمعنى الوجود والخلود والعذوبة والخصوبة . . . شعرتُ وأنا أقرؤها بأن حبي لك قد بدأ ينشر ظلّه عليك ويؤثر بك ويفعل فعله السحري في عقلك . . . ها أنت تقترفين إثم حبي، وتعزفين أحلى الألحان في قلبي . . . ها أنت لا بد تحسين أن نسمة جديدة تهبُّ على حديقتك من جهاتي الأربع وتهفهف على عالمك المغلق برقة لحن تستأنفينه للمرة الأولى ولغة غريبة ما عهدتها من قبل فيما يُخيّل إليّ تسمعين تفكيرها من لدنّي وتقرّبك نحوي بارتياب وانجذاب.

جلسنا على صنوبرتين متقابلتين من سندس الحلم وذهبنا في رحلة التباوح . . . إنها تنزيل الروح من سماواتها الشاهقة، إلى أراضيها الدانية . . . إنها لحظة وقفة مع الذات تُرتّل تراتيلها في هيكل الصلاة وتقرأ آية الاعتراف، إنها ابتسامة الشجر في فضاء الظلال ترتسم على نهديك

الصغيرين الماجنين وتضحك للحياة القادمة... ضحكة النهار... وأذكرُ بأحقية بيضاء وشعاع باهر أنك بدوت - أوهكذا أوهمني غروري الفارغ - مُدنفة بي... عاشقة ومتيمة... أو مُغرمة متوهمة وأنصتُ إليك تهمسين في أعصابي همس التنهّد: - أُحبكَ... حقاً أحبكَ... بالحرف نطقتها... ثم تابعت: - رُفعت الصحف وجفّت الأقلام... نادمة على ألهياتي السخيفة وهفواتي المخجلة... دعك بجانبي إلى الأبد... كُنْ معي إلى النهاية... من شغفي وحرارة اندفاعي التهمتُ (مرثاة الوقت) في الطريق... وجعلتُ الناس ينظرون إليّ مستغربين والجريدة مُشرعة بين يديّ كشراع ما أروعها نصاً وما أصدقكَ محباً.

أحضرتُ ضوءاً بحثتُ... كان الدم يهيمن في موسيقاه الشاخبة على روحي... وكنت بجماع جسدي أختلج وأكاد أستعبرُ... أمعقولٌ أن يأتي وبحك الواضح هيولياً سرابياً أم هو صميمي حقيقي...؟... آه... كم تألمت من صمتك... وها أنت تشعلين غابات الكلام الموجز في فرح قاس وتقفين تحت النور ليسطع بك في أحرف من أرجوان، وتتدفقين بالكلمة الأحلى، بالموت الأخضر، يا ضبابي انقشعَ... ويا مائي تفجّرَ... أيتها الناهضة فجأة في الهواء الغزير كمثل صخرة تهوي خفيفة لتتلقاها يداي، أيتها الذاهبة في قاع البحر تلتقط لآلئ الألفاظ موشّاة بإيقاع العواطف النازفة ترهف إلى نغمها أذناي.

كانت شامة مغرية متوارية تحت عنق الغزال تنظر إليّ وتدعوني أن أقبلها فتولّهتُ بالجمال وسجدتُ أمام أعطياته ثم همستُ في مهمسيك: - يا للمعجزة... الآن استوليتُ بالحب على روحك، دخلت إلى صميم كيانك، فلا خروج... يا صورتي تحملين قرب القلب الجرح نفسه، كيف سنسمّي هذا اليوم يا مياهي المستيقظة، يا شجرة الغياب تحضر، يا لفة تشارك النجوم اشتباكها النيّر؟!.

كنتُ أنظر إلى عينيك السوداوين الفاتنتين كأنني أتبتّل خاشعاً في معبد رحيم . . . وتابعتُك في حديثك أطمئنك : - «بدأً بيد سنبقى أيتها السمكة نسبح في بحر أمواج العشق . . . نتأمل النهر الأرضي يتتابع في جريانه متلألئاً بالخصب ونسعد، آه ما الأكثر حقيقية من حزن يشتهي ومن رغبة لا تنتهي، من تربة تُنبت، وإقامة تُعشب . . . يا حضور حبيبتي استقبليني تحت قبّتك الخفيّة من أجل عيد غامض نحتفل بخطواته تلتهب وهي تكتشف تجلياته في عناق ينحني على الضلوع.

راح نشيد من التغزّل الشعري بمفاتن حسنك ينهمر بين شفتي ويهرول في عباراتي على أنغام التوله في أنفاسي . . وتذكرين، أرعشتني بعتب منك : - «آه منك لم تترك لي وقتاً للكلام . . اقتطعته كلّه إلا قليلاً لك . . أجبتُك : - لاتكترثي، يبوح عنك خافقي . ألا يكفي تعبيراً عن مشاعرك تجاهي أنّ ماءك فاض مرّتين متتابعتين من بئر حبي شفافاً سنياً، كطهارة أرواح الرّسل والقدّيسين . . ألا لتذهب قصيدة «الانتظار» إلى صليل النار وطعام الدمّار . . وبحسم منكِ منعت هواء صدري عن التدخين في جلسة الرؤيا وزيارة الكشوفات تلكما . . فأطاع . . ومججتُ بدلاً عنه أنفاسك النورانية المرهقة من القلق، الطّهور من الدنّس في قبلات النرجس والياسمين والفل والسوسن، عزفتْها نايُ شفتيّ كالأنين، على قيثارة شفتيك كالنعيم . . ثم . . وقبل لحظات المغادرة، خيل إليَّ أن أوارحيك قد خفت وانطفأ بينما كنتِ تستعدين للرحيل، أذكر، لايغيب عن بالي، أنك كنت حزينة وكابية وشاردة في حين شرعت عيناي تغلقان خلفك باب وداع لعلّه لايكون أخيراً بدمعة منهما تمثلثان بالرمال . . آه ليتني زبد واهماً أمامك، وأمام نفسي . يالفرحتي لو أخطأ حدسي وأبقيتني في حرم معبدك، أتجهد

في بهوه وأصلي صلواتي في جوه وآه ما أغرب أطوارك . . أمّ الفصول الأربعة أنت في دقيقة واحدة.

ليس هنالك وقت لبكاء الليل . . الفراشة تحوّم حول المصباح المنطفىء علها تحترق ولكنها لاتجد ضياء . . كان درج وكنتُ ألم . . كان صباح وكنت أسافر . . وبينهما كانت ذكريات الفشل السوداء الجسد الأسمر تطبق على خيالي المتعب فأبعدها . . كان الموت يجيئني بأزهاره العالية الذابلة . . لم تعد النار إلا ذكرى ورماداً . . أنا الذي لايبحث عني أحد . . أنتِ الآن وحيد رغم هذه النجوم، ناءٍ رغم قرب الأصدقاء المنسيّين، آه، ضمّي بين أصابعي كتبي التي اهديتها لك واسترددتها . . لاشتم رائحة أنا ملك عليها . . اصقليني . . زينيني لوني غيابي . . مدي على طيات صمتك الدائم أو نظرك الفاحم . . ادخلي في قلبك كي لايتوقف . . تقدمي إلى ضفة فجري الأغبش، تقاسمي معي شمسي . . أغطيتي الداكنة . . اعبري الى فنائي شاركيني فطور يأسي . . اكتبيني في وصيتك حارساً لمقبرتك . . واعديني عند رصيف الحديقة البائدة . . أريد أن أسقط فيك أيتها الحياة الضيقة، أحبُّ أن أضحك معك وقد مات في الضحك . . أتمنى أن اعيد خلقك لتبدي أرق والطف.

سأستبسل في الدفاع عن القمر الذي سطع على ظلامي في ظهيرة نهار بارد . . كان يواكب ميلاد شحوبي، كي يبقى إلى الأبد صديق وحدتي ونور وحشتي . . أنت أنقذت الغريق، وأطعمت الجائع، وحنوت على اليتيم، في يوم النوال والوصال الأول ذاك، تذكرينه . . ولاأعرف حتى هذه البرهة إن كنت مقبولاً لديك، محبباً إليك . . غير أنني قبضت بقلب صافٍ على السلاح المخبأ في روحي وأشهرته في وجهك حباً عميقاً يأتي ليمحو مرارة الشواطىء، شواطئي العارمة بالجفاف واليباس، فهل في قلبك

فسحة صغيرة تنزلين بها هذا الغريب المحتاج إليك تأخذين بيده وتنقذينه من وجده.

ينبغي الآن صفح مُستقرضٌ عن زلاّت اقترفتُها بحقك دون قصد ولا أعرفها ولكنني متّهم بها من قبلك، معاقبٌ عليها، ومسامحةٌ عن هنات ارتكبتُها تجاهك دون وعي ولا أدريها، إلا أنني مأخوذ بها، محاسَبٌ عليها، وينبغي شيء طفيف من بلسم الرحمة والعطف يهبط رويداً رويداً من علياء حنانك أو قربى جنانك على كيان بائد هو كيان الأشلاء المتهشّمة في كينونتي الغائبة وعلى جسد مائد هو جسد الصفصاف في جسمانيتي الشاحبة وعليّ أنا المعذّب المحطّم، الواني العليل، الدرويش المسكين، الهَرِم الغرِم . . . ، أنت قادرة إذا شئت وجُدْتِ، على أن تبعثي في مماتي القديم حياة جديدة وفي زواليَ المتلاشي وجوداً مستديماً.

ولكنْ . . . قبل كل هذا أو بعده . . . أو بينهما . . .

ينبغي أن ألقاك لنقول، إذا أردتِ: وداعاً لمساحة ضيّقة من الوقت آوتنا في ضيافتها، وأشبعتنا من سماحتها وغادرتنا إلى مستقرّ ضياعها لتشهدَ علينا أمام الديَّان أننا كنّا أبرياء، ولِتَشْاهدَ وهي تموت بقوّة في حضورنا الذاهب، أو لنقول، إذا أحببت: مرحباً لحب يُواجه العواصف ولا تُبيده السفاسف، برداً وسلاماً علينا ننهض من حُفرتَيْنا.

وينبغي الآن - وبسرعة جامحة - أن يُعاينا الطبيب . . . أنتِ من أجل قلب حبك البريء الصافي كينبوع لتُشفَي منّي وتصحّي وتنطلقي سعيدة على وجه الأديم مع غيري . . . وأنا من أجل أن يصف لي دواء ناجعاً للموت . . . لأموت وأفنى وأندثر، وأعود إلى حضن أمّي . . . الأرض، وأتّحد بذكراك إلى الأبد . . . في فناء حيّ . . . !!

ينبغي غداً أن نوقد القناديل في شمس الليل ونطفئ أقمار الأنهار ونخطّ آيات الدياجي . . .

ينبغي البارحة أن نسجد أمام هيكل الرؤيا في قدّاس التوبة ونؤكد ذنوبنا دون استغفار . . .

ينبغي اليوم أن نهيء نعشاً فقيراً لحب أزغب ذبيح . . .

ولكن قبل عطب الأزرق وغرق الزورق، ينبغي فوراً وبخطفة الموت المفاجيء - أن ننقذ طفلنا اليتيم وأن نعيد أنا وأنت ابتكار الحب وأن نصوغ أنت وأنا خلقه مجدداً .

* * *

على موعد كنتُ مع الفرح البخيل، أنا الذي أدمنني الحزن واغرورقت جوانحي أبداً بالدموع . . . تُراني أهدم الجدار وأصعق ذاتي بشرارة حُبٍّ مباغتة تصعد من بئر حنانك إلى سرداب وجودي وتردّ إليّ روحي الضائعة . . . كيف؟ . . . أأحتمل السعادة مرة ثانية يرفُّ نسيمُها ونعيمها من حديقتك الوارفة الظليلة إلى جدب صحرائي وعقم أعضائي؟ . . . أمستطيع موتي على الحياة إذا نثرتُ قمح اخضراري الموعود في سطور يانعة ساطعة أمامك، أكتبها بقلم من تفاح العطور كانت هديتك الأولى لي وناديتُ زهرة بيضاء ناضرة مورقة في مزهرية على منضدتي كانت أعطيتك الثانية لي لأستأنف عبيرك من تويجاتها، وهيّأت لُفافة دخاني المنتظرة لتقدحها نارك البعيدة في منحتك الثالثة لي، أيتها النجمة الوحيدة السارية في أرضي القفراء النائية . . . !

آه . . . ما أعذب البارحة واليوم وغداً معكِ وحدك فقط أنت . . . !

* * *

ابـــداع

قصـــة

الغرق حتى القاع

د. هيفـاء البيطـار

كانت أنوار الفجر تتسلل من شقوق النافذة المغطاة بستائر مضاعفة من المخمل الأخضر والشيفون السكري، فتصبغ وجهها بلون مخضر شفاف، لكنه يفشل في إضفاء معاني الإعياء والإنهاك الشديدين على الوجه البديع، كان جمالها من النوع الذي ينتزع

(*) د. هيفاء البيطار : أديبة وقاصة من سورية، آخر أعمالها القصصية «ظل أسود حي».

الشهقة ، ويصعب أن تحدد من أين تشع فتنتها ، أمن البشرة الحريرية البيضاء ، أم من العينين العسليتين الواسعتين ، أم من أهدابها الكثيفة أم من شفتيها المكتنزتين ، وأسنانها المنضدة البيضاء ، وجه فاتن حقاً محاط بإطار بديع من الشعر المتموج الأشقر .

بدأت الحركة من الخارج تشتد ، الناس يتحركون إلى عملهم ، قامت عن السرير ، لتقطر في عينيها المحمرتين ، أحرقتها القطرة ، فأغمضت عينيها لتكرج بضع نقاط من الدمع على خدها . وعكست المرآة صورتها وقد ارتخى جفناها من النعاس والتعب ، وغير بعيد كان يغط في النوم وقد علا شخيره يصمّ أذنيها ويمنعها دوماً من النوم ، إلا بعد تناول المنوم المعتاد ، وبعد أن يكون التدخين والسهر والشراب قد تركتها كلها بحالة تلاش تنام بعدها شبه مخدرة . . . لكنها هذه الليلة لم تستطع النوم ، رغم المنوّم ، ورغم أنها شربت ثلاثة كؤوس من الويسكي ، ترى ما بها؟ أي جديد طرأ عليها؟ هي التي عاشرته أكثر من سنتين فما بالها ترتعش هكذا متوترة ، رغم الجرعة المضاعفة من المنوم التي تناولتها . . . وقفزت إلى ذهنها صورة البيت ، وارتجف قلبها ، آه قصره الريفي ، الذي شيدّه في قريته ، إنها تريده ، تتمناه بكل جوارحها مستعدة لكل شيء ، كل شيء في سبيل أن يهبها هذا البيت .

كان قلقها يضخّم شخيره ، حتى أحست أنها ستصمّ ، ونظرت إليه من خلال المرآة ، وتجمّدت نظرتها طويلاً على وجهه ثم انزلقت إلى كرشه الهائل وتقلّصت معدتها بشعور غثيان مفاجىء ، وكزّت على أسنانها وهي تقول : كم هو مقرف وانحدر نظرها إلى قدميه البارزتين من الغطاء ، وأصابع قدميه المشوهة ، سرت رعشة قاسية في جسدها وذاكرتها تصفعها بصورتها تقبل أصابع قدميه واحداً واحداً ، سارعت تغلق فمها براحة يدها كي لا تنطلق صرخة رفض عالية ، سدّت فمها وهي تحاول أن تفرّ من هذه الصورة الرهيبة والحقيقية والقريبة التي تعذبها بها ذاكرتها .

استنجدت بالمصحف الذهبي المعلّق بسلسلة طويلة على طرف المرآة، رجته أن يحميها من ذاكرتها، من الصور التي تختزنها، والتي تبدو لها الآن مرعبة، تناولت الحبة الثالثة من الفاليوم، وتمددت إلى جانبه تستنجد بسلطان النوم، سدّت أذنيها بسدادات المطاط التي أوصت عليها سراً من لبنان، لكن شخيره كان يعلو ويعلو وفمه يطلق رياحاً تطيّر خصلات من شعرها وتجعل جلد جبهتها يقشعر، أدارت له ظهرها، لكن إحساسها به تعاظم وتركز في كتفيها وظهرها وفروة رأسها، يا إلهي ما بها، لتغفُ ساعة، ساعتين، إنها تتمنى لو تنام.

زاد توترها من وضعها مستلقية إلى جانبه، أحست أنها تتشنج وتتكهرب بوجوده بتنفسه وشخيره الفظيع، جلست في السرير المزدوج الذي يحتل أكثر من ثلاثة أرباعه، نظرت إليه بجمود ودون أي إحساس، كانت تحسه جبلاً من هلام وقد تهدّل وجهه وانتفخت رقبته من السمنة، تمنّت لو تبكي طويلاً، وتذكرت أنها لم تذرف الدموع منذ زمن طويل، وانهمرت دموع حارقة من السهر الطويل والتدخين والتوتر، وفي عاصفة بكائها الصامت وجسدها يرتجف، كما لو أن قشعريرة حمى تخضّه، تمنت بكل خلية في كيانها لو يموت، وكزت على أسنانها وهي تهمس آه ليته يموت، وتذكرت كم كانت تتمنى موته خاصة بعد أن ينتهيا من طقوس تمثيلية الغرام بينهما، وعاد شعور الغثيان يجتاحها متواقتاً مع أنوار الفجر الصريحة تغمرها، ولم تعرف هل غثيانها لأنها أكثرت من الشراب وضاعفت جرعة المنوم، أم لأنها تقرف منه حقاً، تقرف منه وتعاشره منذ سنتين وتتفرد بكونها عشيقته الوحيدة والفاتنة.

ولكن ألا تعتبر نفسها محظوظة كونها عشيقة رجل مهم؟ ألم يقلب حياتها رأساً على عقب؟ أوه نعم، وها هي دموعها تليّن ذاكرتها، وتجعل الصور تتساقط أمامها مع كل نقطة دمع، وألم تتحول بواسطته ونفوذه إلى

فتاة إعلانات مشهورة وهي التي كانت شبه مشردة، تتأبط شهادتها الجامعية وتبحث عن عمل في عاصمة تبتلع الملايين، وتذيب شهاداتهم الورقية بحموضها السامة، ولا تُبقي أثراً لكلمة، مدينة تكره الكلمة والكتب والشهادات، وتذيبها كلها، لا تستثني سوى دفاتر الشيكات، تقدّسها، وتفتح أمامها الأبواب الموصدة في كل المجالات.

كان جسدها قد تخلى عن توتره، ربما من تأثير المنوم، أو بسبب عاصفة البكاء التي رأفت بها وساعدتها كي تخفف تشنجها. تذكرت لقاءها الأول معه، كيف بهرها مكتبه الفخم ذو اللونين الأسود والفضي، قدّمها خالها إليه كرجل ذي نفوذ ليساعدها في إيجاد وظيفة، هي التي تحمل شهادة جامعية في التجارة، وموهوبة في الرسم على القماش والزجاج، وبعد أن غرقت راحتها في راحة الرجل الخمسيني المهم وضغط عليها وهو يقول: أهلاً أهلاً، انخلع قلبها مؤكداً لها أنها ستتوظف قريباً، وفعلاً بعد أيام كان خالها يزف لها قبولها محاسبة في شركة قطاع خاص ضخمة، والتحقت بعملها تتنطط من السعادة، واستأجرت مع صديقة لها غرفة حقيرة في حي شعبي بائس اسمه الطبالة، وكل يوم كانت تنحشر في الباصات وتعاني تحرشات الرجال، وتصل لعملها مغبرّة، ولا يتبقى من راتبها ليرة واحدة بعد اليوم العاشر من الشهر!!

تنهّدت بعمق وهي تمسح دموعها وتتفرج على المحارم الورقية الملونة بالكحل الأسود والظل الأزرق، الكحل الكريستيان ديور والظل اللانكوم، وكريم البشرة كلارينس هدايا من الرجل المهم، الذي دعاها بعد أيام من تسلمها الوظيفة إلى الغداء في مطعم الشرق، وحكى لها عن تعاسته الزوجية، لا تنكر أنها أحست بالفخر وهي تجلس إلى جانبه هو الرجل المتنفذ الذي ترى صوره في الجرائد والتلفاز، رجل الكلمة التي تفعل والواسطة التي تخلق من العدم، يخصّها باهتمامه ويدعوها إلى الغداء، يطلب إليها أن

تلجأ إليه في كل مشكلة تتعرض لها، وحين أوصلها إلى حي الطبالة بعد الغداء الأسطوري غاص قلبها خجلاً بين ضلوعها، وتهربت من مواجهة نظرته، لكنه فاجأها عندما أمسك يدها وقبّلها، أحست بشفتيه الرطبتين تلتصقان بظهر يدها، وتناوبتها مشاعر متناقضة بين ترف وفرح واعتزاز، بأن رجلاً مهماً ينحني ويقبل يدها.

بعد أيام تلقّت باقة من الورد الأحمر البديع أحضرها لها سائقه، ورد لم ترَ مثله في حياتها، واضطرت أن تستعير إبريقاً من جارتها لتضع باقة الورد.

اتصلت به تشكره، فقال إنه لا يقبل الشكر على الهاتف... آه هكذا كانت البداية، أغمضت عينيها كما أغمضتهما منذ سنتين حين غرقت مسحورة في الحرير الطبيعي والفرو، لكن هل تلومه؟ إنه لم يغوها، كان بإمكانها أن ترفض لكن لعابها سال أمام الهدايا الفخمة. وحين عرض عليها أن تسكن إحدى شققه لم تتردد، نقلت حقيبتها الوحيدة إلى الشقة الواسعة في أفخم شوارع العاصمة واسترخت بتلذذ على دفء الشوفاج، وطردت من ذهنها إلى الأبد صور غرفة الطبالة الحقيرة، والمرحاض المشترك المقرف، والمطبخ المُعتم القذر، كانت تحدث نفسها دوماً أنها لا تستاهل الحياة الحقيرة أبداً...

قبلت باعتزاز أن تكون عشيقة رجل مهم، وقدّمها لأصحابه الكبار مثله، والمهمين ونشأت صداقات بينها وبين عشيقات الرجال المهمين، وأذهلها أن أغلب العشيقات جامعيات فقيرات، أو مطلقات عاثرات الحظ، وكلهن على قسط كبير من الجمال.

وتعلّمت المعادلة بسرعة، بقدر ما تسعده تكون عطاءاته أكثر، فلتتقمص شخصية العاشقة، لتتعلم أن تستسيغه وتحبه، لتطرد قرفها من كرشه وأسنانه، ولتلجأ للمهدئات وهي تعاشره، كان مفتوناً بها، وكانت

تحس باعتزاز وهي ترافقه إلى المطاعم الفخمة وتزور أصدقاءه المتنفذين والمهمين، وحين عرض عليه أحد أصدقائه أن تكون فتاة إعلانات، حلّق خيالها بعيداً وهي ترى نفسها فتاة الإعلان الأولى، وكانت كذلك بوساطة عشيقها، وهل تنسى يوم حاول مغازلتها، وكيف شكته لعشيقها، فأرسل الأخير رجاله يضربون مدير التصوير في مكان عمله ويهددونه، من يومها صارت بدورها تنشر الفتنة والرعب في عملها، صاروا يخشونها كأنهم يشاهدون من خلالها وفيها صورة الرجل المهم، كانت فاتنة حقاً وهي تقدّم دعايات المنظفات والبسكويت ومواد التجميل، ويوم سألته أن يتزوجا، صوب إليها نظرة قاسية لا تنساها وقال بصوت قاطع: الزواج لا.

لهجة جعلت دموعها تسيل وتسأل بانكسار: لماذا؟ ألا تحبني؟!

قال بلهجة قطعية: لن أتزوج على أم أولادي، لن أجرح شعور ستة أطفال وتباكت أكثر وهي تسند رأسها الجميل إلى كرشه الهائل وتتوسل إليه بشفاعة حبهما المبطّن بشهوته لها وقرفها منه أن يتزوجا بالسر، لكنه رفض بشراسته وأبعدها عنه متوعداً، وخيرها بين أن تبقى عشيقته أو تغادر مملكة الامتيازات وتتزوج أي رجل ترغب...

وذرفت بغزارة دموع التماسيح وهي تحلف أيماناً معظّمة أنها تحبه بجنون يا إلهي من أين أتتها تلك الطاقة الإيجابية في ذرف الدموع، واستمرت حياتهما وتفننت في إغوائه، وبالغت في طقوس عشقها، وتدرّبت طويلاً على مازوات الحب، حتى تحولت نظرتها إلى نظرة عشق أبدي، وصارت تقبّله أمام رفاقه وتداعب كرشه وتنحشر به، وتشعل له سيجاره كلما انطفأ، وتبكي في حضنه، وكادت أن تنسى من هي؟ ومن أية قرية نبتت؟ ولماذا أتت إلى العاصمة لتعمل؟ إنها لا تعي شيئاً سوى كونها عشيقة رجل مهم، وكبحت آلامها وهي تراه كيف تحوّل مع الزمن وأخذ يعاملها أمام رفاقه بسخرية، كأنها جارية، كان يبعدها عنه بقسوة قائلاً:

أوف ضاق صدري بك، ما بك ملتصقة بي هكذا، وصار يداعبها ويسميها اللزيقة، أو يناديها الدبة، أو الخنزيرة خاصة بعد أن ازداد وزنها وفقدت لياقتها ورشاقتها، هالتها هذه الأوصاف في البداية، وفكرت أن تتركه، ولكن الأمر ليس سهلاً، فكيف ستترك شارع الفيلات وتعود لقذارة شارع الطبالة، حارة المجارير كما كانت تسميها في سرها، كيف ستترك الحرير، والذهب وتعود للشح والحرمان.

كان يغمرها بالهدايا الفخمة بمناسبة وغير مناسبة، وفي لحظات كثيرة كادت تصدّق لعبة أنها تحبه، فدموع الوجد التي تذرفها قبل سفره أو بعده كادت مع العادة أن تؤمن بصدقها، حتى أن مشاعرها صارت تلتبس في نفسها بين اشمئزاز ومتعة، خاصة أنهما لا يمارسان طقوس الحب إلا بعد أن ينطفئا في الشرب، ويمتزج دمهما بالكحول، وتحمرّ نظراتهما، وتبدأ أنوار الفجر تلوح من شقوق النوافذ، فتلتبس مشاعر قرفها منه ببقايا لذة أو باستنباط لذة ملحة وكيفما كانت تكون، كادت تصدق أنها اعتادت عليه وأحبت بدانته وترهله، لولا أنها أفاقت ذات صباح وحيدة على رنين جرس الباب اللحوح، وقامت نصف صاحية، ونصف نائمة لتفتح الباب، كان ابن سائقه، شاب لا يتجاوز العشرين محملاً بالأغراض لها وقد كشف قميصه المفتوح عن صدر مشدود تكسوه أشعار ناعمة كستنائية، وبان عنقه أسمر مشدوداً، لم تجد نفسها إلا وهي تشدّه من ياقة قميصه وتهمس بأذنه «أدخل»، انشد نحوها مشدوهاً، ودون أية مقدمات وأية كلمة أشارت إليه أن يضع الأغراض على الأرض، وارتمت في حضنه ساحقة نهديها بصدره، مطلقة في أذنه آخات عميقة عمرها سنوات، استسلم الشاب للإغواء، وعاشت بعدها يومين تستنشق بحواسها كلها عبق تلك التجربة، كان عقلها لا يكف لحظة عن مقارنة الشاب بالكهل، الشاب جميل وفاتن وفقير، والكهل رجل مهم ثري لكنه مقرف، ترى أية روعة لو يجتمع الشباب

والنفوذ والثروة؟! ما كان عقلها يكف عن طرح هذا السؤال وهي من تكون؟ وبدت لنفسها جامعية مشردة جميلة، أطلقها الرجل المهم في عالم الإعلانات وقدّم لها أحد بيوته لتعيش فيه، كانت تتمنى لو يهبها البيت، لكنها كانت تخجل من الطلب، خاصة بعد أن لمح أمامها ذات مرة أن مثل هذا البيت لا يقل آجاره عن مليون ليرة في السنة، وخشيت أن تلفت نظرة أنها تطمع في ثروته، وأنها ليست العاشقة المتيّمة كما تمثّل أمامه، أما يكفيها أن تعيش سيدة في بيت فخم وفي أرقى شوارع المدينة وهو يغمرها بالثياب والذهب والهدايا الفخمة، ويصحبها معه في أغلب أسفاره، وهل كانت لتزور باريس وروما وأثينا لولاه؟ ولكن ألا يجب أن تضمن مستقبلها؟ ألا يستاهل شبابها وجمالها أن يستحوذا على ڤيلا جميلة؟ فلمَ لا تطالبه؟ كانت هذه الأسئلة لا تكف توجع وتلحّ عليها، ولكن حدساً قوياً في داخلها كان ينبئها أنها تأخرت في الطلب، فلو طلبت في بداية علاقتهما ربما وافقها لأنه كان مفتوناً بها، ومتمغنطاً بسحرها، لكنها كانت غبية، ساذجة، وقصيرة النظر انبهرت بالهدايا والمآكل اللذيذة والأسفار والبيت الفخم، لم تفكر أنه بعد سنتين من استهلاكه لها، أصابه الملل، فما عاد متلهفاً إليها كالسابق، وسيخذلها الآن لو طلبت إليه أن يهب لها أحد بيوته، بل قد يطردها ويرميها خارج حياته، كما يطرد أصغر موظف عنده . . .

كانت تحاول أن توهمه أنها لا تطمع فيه أبداً، وفي أحايين كثيرة كانت تطلب إليه وأمام رفاقه أن يكتب كل أمواله وممتلكاته باسم أولاده، كانت تداعب عنقه المتهدّل، وكرشه العارم وهي تقول له: أنا لا أريد من الدنيا سواك أكتب كل أملاكك باسم أولادك، كانت تتساءل في سرها: ألم تقدم له بقولها هذا البرهان أنها تحبه لشخصه، وأنها لا تطمع أبداً بأمواله، كانت تتمنى بأسلوبها هذا أن تفلح في إثارة إعجابه بها وبنزاهتها، فيعطيها أحد بيوته مكافأة لها، لكنه كان يتجفأ لا مبالياً، وهو يشعل سيجاره دون أن

يحس بوجودها، وفهمت متأخرة أنها لا تعني له سوى جسد يفتنه ويعشقه، يمتلكه ويملّ منه أما إذا حاولت أن تكون أكثر من جسد، فكرة، صوت، رأي فإنه يطردها للحال، ويستبدل بها أخرى، تكون جديدة وأكثر إبهاراً.

لكنها لم تيأس، فعليها أن تضرب ضربتها، والبارحة حدّث رفاقه أنه ينوي أن يبيع قصره في الريف، فهاجت مشاعرها، وتيقظت حواسها وأحست أن هذا البيت حقها، ويجب أن يكون لها، ألم تقدم له زهرة شبابها ومثلت دور العاشقة، ولبّت كل طلباته الشاذة والمقرفة، وفكرت أنه لا يجب أن تتوانى في طرح هذه الفكرة أبداً، ولِمَ لا، وثروته طائلة، وأغلب أمواله في بنوك أوروبا، وما قيمة قصره الريفي تجاه ثروته، فليقدمه لها تقديراً لجهودها طوال عامين من إسعاده، هل كان لواحدة أخرى موهبة إسعاده؟ وإتقان لعبة الحب مثلها؟ وأسرعت ذاكرتها تجيب: قطعاً لا، لم ترقص له مراراً ساعات حتى هدّها التعب ونضح العرق من جسدها كله، وتفجّر صداع عنيف في رأسها، ومع ذلك كانت تتحامل على نفسها وتمثل أنها في أقصى لحظات النشوة وهي إلى جواره، ألم تدمن الفاليوم بسببه، ألم تلب له طلباته الشاذة، فأية غرابة لو طلبت إليه صراحة أن يهبها قصره الريفي؟

تململ المارد بجانبها، خفق قلبها ورسم وجهها باستعجال نظرة الوجد، وابتسامة البلاهة، آه هكذا يريد الرجال دوماً من النساء وجهاً مبتسماً دوماً في الصباح مهما كانوا هم مجعدين ومهترئين، لكنه لم يستيقظ بل ظل نائماً، وأخذ شخيره يتعالى مع تمتمات لم تفهمها، وقربت أذنها من فمه وتحمّلت رائحة أنفاسه الكريهة عساها تفهم ما يقول، وبحلقت بعينيها الحمراوين في وجهه وهي تسمع كلمة ردينة إنه يكرر هذا الاسم، من ردينة هذه؟ وهوى قلبها واخترقها سهم من نار من رأسها حتى أحشائها، تذكرت ردينة مدرسة اللغة الفرنسية الشابة التي توسطته منذ شهر لتعمل في السفارة الفرنسية. طموحة وجميلة وتحضر للدكتوراه، أخذ جسدها يرتجف

ويتقلص كأن أيدي خفية تعجنه بالألم، وأحست بحدس الأنثى الذي لا يخيب أنها صارت خارج حياته، وكرّر ذهنها هازئاً منها، لا مبالياً بوجع كلامه: يا دبة، يا خنزيرة، يا لزيقة، وتهاوت ككتلة من الرمل سحقتها يد طفلة عابثة، وصعدت آهات الاحتراق من أعماقها، ما الذي يحترق في داخلها؟ العمر، الكرامة، الشباب؟ أوه أشياء أكبر وأكبر، هكذا كانت تردد لنفسها، وصور لها خيالها أنه يفتح عينيه فتسأله: لن تعطيني قصرك الريفي!

فيجب ببساطة: لا، إنه لردينة.

وفهمت لماذا صار يتغيب عنها كثيراً في الشهرين الأخيرين، لعله يلتقي بردينة، ولعلها تسكن في إحدى شققه المتناثرة في العاصمة وأحست أن ردينة أذكى منها. وأنها لو طلبت منه إحدى بيوته لما تردد، إنه هكذا في البداية مجنون عطاء، مهووس، ألم يكن يقبل يديها امتناناً لوجودها وعصرها الندم وهي تلوم نفسها: لماذا لم أطلب منه وقتها؟ لعلّه صدق أنها عاشقة ولا تطمع بماله، وعادت صورتها تخزها وهي تطلب إليه أن يكتب ثروته باسم أولاده.

قطع أفكارها رنين الهاتف، أسرعت تجيب قبل أن يوقظه الرنين، أتاها صوت نسائي دافئ يسأل عن الرجل المهم، سألت صاحبة الصوت من تريده ورد الصوت الواثق: ردينة.

هوى قلبها، وتسارعت الشتائم إلى لسانها خرساء مكبوتة، فتح عينيه سأل متمطّطاً: من على الهاتف؟.

ردت وهي تتأمله بعينين مسهدتين لم تعرفا النوم

- ردينة.

انتفض غاضباً: كيف تقولين لها إنني نائم. هاتي التلفون بسرعة. أذعنت لأمره، ناولته الجهاز اللاسلكي الذي قدّمه لها هدية في عيد الحب، امتدت يدها بصورة لا إرادية، بذل وإنكسار لتداعب بقايا شعر رأسه، لكنه

أبعدها وأمرها أن تبقى خارج الغرفة وأن تغلق الباب وراءها جيداً، مشت تبتلع طعم الهزيمة الممزوجة بالطعم المر للفاليوم والويسكي، كان جسدها مهدوداً، أحست أنها تتهاوى، استندت إلى ظهر الأريكة، وارتخى جفناها، ولا تدري من أين حاصرتها صور حي الطبالة البائس، كثيفة متلاحقة، من أطفال حفاة إلى باعة جوالين، إلى ناس وجوههم مطفأة كجيوبهم، إلى أكوام القمامة ألبوم صور اندلق من ذاكرتها، ما كانت تجد قوة لتبكي، إنها تتهاوى كنجم، كحصاة صغيرة يلقيها طفل في البحر، فتغرق وتغرق وتصل إلى القاع قاع العهر، هكذا انفلتت منها هذه الجملة وهي من ذروة إعيائها، تمددت على الأريكة، أغمضت عينيها وسمعت صوته يعدُ رديئة أن يهديها قصره الريفي، هل كان ما سمعته صوته، أم حدسها، أم مجرد حلم، أم ماذا؟ آه ارحمني أيها النوم، أفرد سلطانك علي، ارحمني، فأنا لا أطمع بعد الآن إلا برحمتك.

* * *

عقيدة الإله والبعث في الأساطير المصرية

هالــة الصــوفي

مدينة (طيبة) بأعمدتها الضخمة، ونقوشها الرائعة الملونة، بساحاتها الكبيرة الرحبة، وبأبوابها المائة، تنام بأمان هادئة، تنتظر أن تُبعثَ من جديد! مومياءاتٌ متلهفةٌ للعودة.. وأرواحٌ تهيم في السماء وأشفاعٌ تجالس الأجساد!!

(*) هالة الصوفي: باحثة من سورية، تهتم بالدراسات التاريخية وفلسفة التاريخ، تنشر في الدوريات المحلية والعربية.

إنها مصر أرض الفراعنة العظماء، الذين خبؤوا أشعارهم وتراتيمهم . . وتراتيلهم لمن يأتي بعدهم. الفراعنة الذين مايزالون ينتزعون الدهشة والإعجاب، والكثير من التساؤلات الغريبة حول حياتهم وعقائدهم. ولكن على الرغم من غزارة الانتاج الأدبي المصري في فتراته المتباعدة، والتي تبلغ آلاف السنين، لم تظهر أعمال ذات طابع فلسفي -ميتافيزيقي بالمعنى الدقيق، وكل ما لدينا مأخوذ من الطقوس الدينية الجنائزية التي وصلت إلينا.

زد على ذلك أن (كتاب الموتى) يغطي حقبة ما يزيد على خمسة آلاف سنة، وهو يعكس وبأمانة معتقدات المصريين، وقيمهم الأخلاقية، على اختلاف ثقافتهم ومستوياتهم، ناهيك عن الطقوس المختلفة، والتمائم والتعاويذ التي تعد من الأمور الهامة لنجاتهم. لقد كان للمصريين قبل حوالي ستة آلاف سنة عقيدة ونظام أخلاقي، لو خلصناهما من شوائبهما لبرزت لدينا عقيدة صافية، ومعايير أخلاقية سامية. وفي نصوص الديانة المصرية تجد الإيمان بإله واحد موجود بذاته، قديم، أزلي، غير مرئي أبدي، عليم، قدير، خالق السموات والأرض، والعالم السفلي والبحر والسماء، والرجال والنساء، والكائنات غير الجسدية. لقد جمع الدكتور (بروكش) عدداً من الصفات التي تنسب للإله استقاها من نصوص ترجع إلى حقب متنوعة، فوجد أن هذه الصفات تشبه إلى حد كبير أفكار وعقائد الموحدين من عبرانيين ومسلمين في عصور لاحقة فقد جاء في أحد النصوص:

«اللهُ واحدٌ وليس معه أحد سواه، خلق كل شيء، اللهُ روحُ الأرواح وجد منذ البدء ولم يزل موجوداً، وقد كان ولم يكن معه شيء كائناً، هو أب البدايات، أزلي ولايتناهى ويبقى دائماً وإلى الأبد الله هو الكائن الخفي الذي لم يعرف صورته إنسان، سر مغلق على خلقه لا مثيل ولاشبيه له، أسماؤه كثيرة ولا يحصيها أحد. هو ملك الحق يصوغه وينفذه في جميع أنحاء العالم، يهب الإنسان الحياة. . يلد ولايولد، هو الذي بسط السماء، وأرسى قواعد الأرض، حدثت كلمته وسوف تبقى إلى الأبد.

الله يرحم من يُجلّه، ويجيب دعوة من يدعوه، يحمي الضعيف من القوي، ويسمع صرخة المكبل بالأغلال، ويفصل بين القوي والضعيف، الله يعرف من يعرفه، ويثيب من يخدمه ويحمي من يتبعه» .

هذه هي صفات (رع) إله الشمس الذي ترجع عبادته إلى ما قبل التاريخ . لذا فإنه من الظلم أن نصف أفعال المصري القديم بالوثنية، بل يمكن القول: إن هناك انحرافاً عن العقيدة الصحيحة التي هي الايمان بالله الواحد، تلك العقيدة التي لابد أن يكون قد شابها مع الزمن الكثير من العقائد الأخرى والأفكار التي تتصف بالشرك وذلك بسبب تباعد الأزمنة، والنظام الاجتماعي القاسي الذي يعطي الملك صفات الإله. وكذلك تأثر المصري بموجودات الطبيعة التي لا ترحم فخاف منها وأراد استرضاءها فاتخذها إلهاً وخير مثال على ذلك إله النيل (حابي) الذي كان يغضب ويثور فيفيض ويغرق الأراضي والمزروعات ويهدم البيوت، ومن هذا المنطلق ظهر عدد كبير من الآلهة التي لاتحصى، ولكنها لم تحتل قط مكانة الله الواحد، وما تصور المصريون أن أفكارهم سيساء فهمها أبداً. إن ما حدث مع المصريين من حيث تعدد الآلهة هو نفسه ما حدث عند العرب في الجاهلية عندما كانوا يعبدون التماثيل التي تقرّبهم من الله. ولكن بصورة أكثر اتساعاً وشمولاً فقد كان عدد الآلهة بمصر لايمكن تحديده فهناك إله الخصب وإله البر وإله الهواء والسماء والرطوبة والحرارة والحرب والليل والنهار وكل ما يخطر على بالك حتى البصل قدسه المصريون وحلفوا به ووضعوه في قبورهم! ولقد كان لكل بلدة إله خاص وظهرت آلهة الولايات والمدن والقرى والعائلات، والعائلات الفقيرة كانت تساهم في صندوق مشترك من أجل إقامة مسكن للإله وشراء لوازمه! وقد يتحد إلهان أو أكثر ليشكلا إلهاً من نمط ثالث. فالإله (توث) مثلاً هو قرد رأسه رأس كلب. وقد حظي (باحترام كبير جداً فقد ظنه المصريون يجري حواراً في (همهمته) مع الشمس في شروقها وقبل الغروب». . ! ولكن كل هذه الآلهة خلقها الله هكذا تخبرنا بردية (هونفر) .

ولذلك وبسبب هذا التعدد الهائل ظهر بعض الكتاب الذين سفهوا المعتقدات المصرية، واتخذوها غرضاً للسخرية ومنهم جوفنال طبيب جورج هربرت الذي قال: «من ذا الذي لا يعرف المسوخ التي تعبدها مصر قليلة العقل! فهي من ناحية تقدس التمساح ومن ناحية ثانية ترتعد فزعاً من أبي منجل الذي يبتلع الثعابين وتمثال القرد المقدس يتألق ذهباً على حين ينبعث رنين الأوتار السحرية من ممنون. !؟

تسمي النقوش المصرية الإله الواحد القدير (نتر) NETER وكان يرمز إليه (بالحرف التصويري الملون) برأس فأس حجري أو معدني له مقبض خشبي طويل، وهذا التصوير مرتبط بفكرة القوة، فقد كان أقوى الرجال من يملك أمضى الأسلحة فكيف إذا كان هو السلاح القوي، إنه القوة عينها، إنه الله. وقد تدرج هذا المفهوم قبل أن يصل إلى ما هو عليه لأن الفارس الشجاع كان ينتقل من مرتبة البطولة إلى مرتبة الألوهة، وبهذا انتقلت الفأس من كونها رمزاً للبطل إلى رمز للإله.

يربط العالم الفرنسي (دي روجيه) بين كلمة (نتر) التي تدل على الألوهة و(نتر) التي تدل على التجدد فتظهر له فكرة جديدة هي فكرة الإله الذي له القدرة على تجديد نفسه بصورة دائمة أو بكلمة أخرى هي (الوجود بالذات)، أما الدكتور (بروكش) فقد عرف (نتر) على أنه (القوة الفاعلة التي تنتج الأشياء وتخلقها وفق أدوار منتظمة، مما يمنحها حياة جديدة ويعيد إليها حيوية الشباب). . والحياة المصرية ليست عبادة فقط ولكنها مجموعة من التصرفات الأخلاقية الاجتماعية، وهناك أعمال فرعونية كثيرة تتضمن وصايا أخلاقية على درجة كبيرة من الرفعة مثل وصايا (بتاحتب) وهي أعمال يرجع تأليفها إلى ٣٠٠٠ق. م وهذه البنود الرائعة هي عمل توجيهي وإرشادي يهتدي بها الإنسان أثناء قيامه بواجباته تجاه الإله الذي يعبده والمجتمع الذي يعيش فيه:

١- يجب أن لاتخيف رجلا ولا امرأة، فالله يمقت الخوف ولو قال امرؤ أنه يعيش بهذه الوسيلة لأفقره الله إلى الخبز.

٢- إن كان عندك أرض تحرثها فاعمل في الحقل الذي أعطاكه الله، خير لك من أن تملأ فمك من مال جيرانك.

٣- سد حاجة من يعتمدون عليك ماوسعك ذلك هكذا يفعل من آثرهم الله بمحبته.

٤- إذا ارتفعت بعد ضعةٍ واغتنيت بعد فقر أو صرت حاكماً على مدينة فلا يقسُ قلبك بسبب علو شأنك لأنك قد أصبحت عندئذ حارساً على الأشياء التي أنعم الله بها عليك.

٥- إن الله يحب من يطيعه ويمقت من يعصيه.

ولأننا ذكرنا (نتر) فلابد من الحديث عن (نترو) NETRU أي الكائنات التي تشترك على نحو ما في طبيعة الله، أو في شخصيته وتسمى آلهة. وكثيراً ما كانت الأقوام التي لها صلة بالمصريين تسيء فهم طبيعة هذه الكائنات، لكن حين نقترب أكثر من مفهوم هذه الكائنات، نجد أنها مجرد صور أو تجليات، أو مظاهر أو صفات لإله واحد هو (رع) نفسه رمز الله. لكن تقديس المصريين لـ(نترو) هو السبب في اتهامهم بالوثنية الغليظة، وهذا ليس صحيحاً. حيث أنه من الثابت منذ أقدم الأزمنة أن أعظم توجهات الديانة المصرية هو التوجه التوحيدي الذي يلاحظ بسهولة في كل النصوص الهامة.

يرى الدكتور (ويدمان فيري) أن في الديانة المصرية ثلاثة اتجاهات:

١- الاتجاه نحو إله واحد خالق للعالم تتجلى قدرته خصوصاً في الشمس وآثارها.

٢- عقيدة تجديد قوى الطبيعة، وتعبر عن نفسها في عبادة آلهة التناسل وإلاهات الخصب وفي طائفة من الحيوانات ومختلف ألوهات النبات.

٣- صور للألوهة في هيئة بشرية تكون حياتها في الدنيا والآخرة نموذجاً لحياة الإنسان المثالية وخير مثال الإله اوزيريس

إلا أنه وللأسف فإن النصوص التي لدينا متأخرة نسبياً تختلط فيها هذه العناصر ببعضها اختلاطاً يجعل من المستحيل معرفة السابق.

نصل الآن إلى استراحة للروح حيث ينشد لنا المصري القديم ترنيمة رائعة لإله النيل حابي HAPI فيقول:

(الجلال لك أيا حابي! لقد قدمت هذه البلاد كي تهب مصر الحياة يا أيها الخفي أنت هادينا في الظلام.

تسقي الحقول التي خلقها رع، وتحيي جميع الحيوانات، تنزل من السماء ولا تنقطع، أنت الذي تهبنا الحب وتجعل كل مكان يزدهر وينمو، كلما أضاء نورك على الأرض كان الفرح وعمت السعادة الناس جميعاً).

إن (حابي) يمد مصر بالماء فهو إله مبدع، ولكن وصفه رسماً مستحيل! ولا يمكن تصور هيئته لأنه لا مسكن يأوي إليه ومع ذلك صور المصريون إله النيل في بعض النقوش على شكل إلهين على رأس أحدهما بردية والثاني زهرة لوتس هذا نيل الجنوب. أما نيل الشمال فقد رسموه على هيئة رجل ضخم له ثديا امرأة. والجدير بالذكر أن الإله الواحد (رع) هو الذي خلق (حابي) وكذلك اوزيريس الذي يمجد إلهه الواحد قائلاً:

(الولاء لك، أنت أيها الإله الذي خلق نفسه. اوزيريس في مجده يعبد ربه رب الأبدية)

واوزيريس عند المصريين هو إله البعث، الذي تعرض أثناء حياته للموت على يد خصمه سيت حيث قطعه إرباً إرباً ولكن إيزيس زوجة اوزيريس طلبت من الإله أنوبيس الذي له رأس ابن آوى والذي كان بارعاً في فن التحنيط طلبت منه أن يساعدها في جمع أعضاء زوجها وهكذا تكونت أول مومياء. وعاد اوزيريس ثانية إلى الحياة وأصبح ملكاً على العالم السفلي وقاضياً على الأموات، ولأن اوزيريس استطاع تجديد نفسه وشبابه

فهو قادر على بعث الموتى، ونراه في بعض النصوص يهب الرجال والنساء حياة ثانية. ولكن يجب الانتباه أنه عند تحنيط الجثة التي يرجى لها العودة إلى الحياة أن تكون كاملة الأعضاء وإلا فلن تبعث ثانية. ومن كانوا يريدون معاقبته كانوا يقومون برمي أطرافه في مكان وبقية جسده في مكان آخر ولهذا فهو لن يبعث أبداً وستحل عليه اللعنة.

إن اوزيريس كما أسلفنا كان مخلوقاً ابتدعه رع ولكن بعد فترة طويلة ضاعت بشريته في غمرة النسيان، ونسبت إليه صفات الإله وهو في عهد الأسرتين الثامنة عشرة والتاسعة عشرة قد تنازع مع (رع). ثم خلط المصريون بين الاثنين.

إن (حورس) الذي ولد من ايزيس بعد موت أبيه اوزيريس في ظروف استثنائية يدافع عن الموتى في العالم السفلي.

ولكي يضمن الإنسان بعثه يجب أن يرفع التماساً خاصاً لأوزيريس وهذا مقطع من الصلاة الجميلة منقوش على عصابة من كتان لفت بها مومياء تحوتمس الثالث.

«الولاء لك يا أبت الإلهي اوزيريس، لقد جئت إليك لعلك تحنط لي، أجل تحنط أعضائي هذه لأني لأأريد أن أهلك وأصل إلى نهايتي، ثبتني وقني يا رب التابوت هب لي ما يمكنني من الدخول إلى بلاد الديمومة، لا تدع جسدي يدوّد، بل خلصني من الدود كما خلصت نفسك منه، أضرع إليك ألا تدعني أُنتن، أي اوزيريس أنت موجود بأعضائك، لم تتفسخ. وأنا سوف أحيا سوف أنبت وأستيقظ في سلام، لن تختفي صورة ملامحي ولن ينزل بي مكروه».

إن فريقاً من المصريين كان يأمل بانبعاث الجسد الفيزيائي وإن ذكر أعضاء الجسد في ترانيم الموت لهو دليل على ذلك وسيتم بعد ذلك انبعاث الروح (ساحو) SAHU التي تنبثق من الجسد الفيزيائي (خات) KHAT.

كشف المنقبون في السنوات الأخيرة عن وجود سكان في مصر قبل التاريخ، وكان من أروع الاكتشافات العثور على ثلاثة أنواع من القبور التي تعود إلى حقب مختلفة، وفي أقدم المدافن نجد الهيكل العظمي مُسَجّى على جانبه الأيسر، والأطراف منحنية، الركبتان على مستوى الصدر واليدان قبالة الوجه، والرأس متجه نحو الجنوب. وهذا هو وضع الجنين في بطن أمه وذلك رمز للأمل في عودته للحياة من جديد، تلف الجثة بجلد غزال أو تسجى في عشب غير نضيد، وتتوقف المادة المستعملة في أغراض اللف على المنزلة الاجتماعية، في هذا القبر لا نجد أثراً للتحنيط أو الحرق أو السلخ! وفي جميع القبور التي ترجع إلى أزمنة ما قبل التاريخ نجد القرابين في أواني وأوعية من مختلف الأنواع، وهي حقيقة تدل بما لا يدع مجالاً للشك على أن الناس الذين أعدوا هذه القبور كانوا يؤمنون بأن الموتى من أصدقائهم وأقربائهم سوف يحيون حياة أخرى في مكان ما، وأدوات الصيد التي معهم كانت تدل على أنهم توقعوا العيش في نفس شروط الحياة السابقة. وقد وجدت الطلاسم أيضاً والتمائم والتعاويذ البلورية لوقاية النفس من القوى الخارقة.

ذهب فريق من المصريين إلى أن الجسد الذي سيبعث هو نفسه، لذا تجب المحافظة عليه إلى أقصى الحدود وخاصة عند الأسرة الرابعة التي تقضي بوجوب دفن الجثة سليمة كي يحيا (خات) KHAT (الجسد الفيزيائي) بالتمائم والتعاويذ بعد ذلك!

ونجد أنه من الضروري الإشارة إلى الشفع (كا) KA الذي يتصل بالجسد بطريقة ما ويمكن تعريفه بأنه شخصية مجردة غير حسية تتصف بجميع الصفات التي يتصف بها الإنسان وتتمتع (كا) بوجود مستقل استقلالاً مطلقاً وهي حرة في التنقل من مكان إلى آخر على الأرض كيفما تشاء ويمكنها أيضاً الدخول إلى السماء ومحاورة الآلهة.

والغرض من القرابين هو تغذيه الـ(كا) التي يفترض أنها تأكل وتشرب وتستنشق البخور وقد كان هناك كهنة الكا. وقد ساد اعتقاد طريف بأن الميت إذا تطهر بالقرابين يستطيع أن يجلس ويأكل مع شفعه (كا).

أما الروح فهي البا BA ومعناها أقرب ما يكون إلى السمو والنبل والقدرة والبا تسكن في الكا.

والبا لها قدرة على التجسد والتجرد إن أرادت وهي التي ترسم على هيئة صقر له رأس إنسان وهي ذات طبيعة أثيرية لها قدرة على مغادرة القبر والارتفاع إلى السماء حيث الوجود الأبدي المجيد وبوسعها أن تعيد الحياة للجسد وتجري معه حواراً!

وهناك القلب (AB) أب مركز حياة الإنسان

العقل (KHU) خو وهو يحبس في القبر

سخم (SEKHEM) وهي القوة والطاقة الحيوية

الظل (KHAI BIT) خاي بت الذي له علاقة بالروح

وأخيراً (رن) (REN) وهو اسم الإنسان ويعلقون عليه آمالاً كبيرة، ومن أراد أن يقضي على انسان يمحو اسمه الذي هو جزء هام في تحديد هوية الإنسان! وكانت إدامة اسم الأب ودوام ذكره من واجبات الدين الصالح.

إن فريقاً آخر من المصريين اعتقد أن الجسد المادي لن يبعث! ولن يغادر القبر ولكن وجوده بشكل سليم ضروري فهو بمثابة النسخة الأصلية!! وهذا ما يفسر مثابرة المصريين على التحنيط، لأن المحافظة على الجسد ضرورية للشفع كا ونشوء جسم فيزيائي جديد منه!

بقي لنا أن نعلم أن الأموات يتعرفون على بعضهم وتتواصل الصداقة والقرابة والحب!! ويفرحون ويمرحون وذلك في الفصل الثاني والخمسين من كتاب الموتى.

لقد كان السبب الرئيسي في استمرار عبادة اوزيريس في مصر أن هذه العبادة تعد أتباعها بالبعث والحياة الأبدية وقد بقي المصريون يمارسون

التحنيط حتى بعد اعتناقهم المسيحية وظلوا زمناً طويلاً يخلطون بين صفات آلهتهم وبين صفات الله الواحد ورسوله المسيح عليه السلام، وما كانوا يتخلون عن التحنيط لولا أن القديس أنطوني الكبير ناشد أتباعه، أن لايحنطوا جثمانه ولا يحفظوه ولا يخبروا أحداً عن مكان دفنه كي لا يعمد محبوه إلى نبش جثته وتحنيطها! إن هذه الفكرة قضت على التحنيط ورغم ذلك بقي المصريون بدافع قوي من التقاليد الموروثة يحنطون أمواتهم ثم شيئاً فشيئاً انقرض ذلك الفن! وباندثاره اندثر أيضاً الإيمان باوزيريس وعبادته إذ تحول من إله للموتى إلى إله ميت! وحل محله المسيح عليه السلام وصاروا يبشرون بقيامته فقد وجد المصريون في اوزيريس النموذج الأصلي للمسيح عليه السلام ورأوا في تماثيل ايزيس وهي ترضع حورس بن اوزيريس نموذجاً للعذراء وابنها عليهما السلام. من كل ما تقدم نستنتج أن فكرة الحياة بعد الموت كانت الشغل الشاغل للمصري القديم فقد أسرته هذه الفكرة وتغلغلت في أعماقه منذ القديم وأصبح كل همه ينصبّ في بناء قبر له وتزويده بكل ما يحتاجه في العالم الآخر، وتبقى كلمة البعث عند المصريين سراً شائقاً يثير في النفس الكثير من التساؤلات التي تستقطب اهتمام البشر على اختلاف ثقافاتهم وماأحسب أن هناك قصة أغرب من الموت عند الفراعنة إلا قصة البعث والخلود.

* * *

ماذا نقرأ؟
أو دراسة في النص العربي

د. نجوى عبد السلام
د. حسـن سـحلول

مخطط البحث:

١ - مستويات القراءة.

١-١- تعدد الأصوات.

١-٢- نصوص تُنسَج ونصوص تُقرأ.

٢- القراءة الجابذة أو التوحيدية.

٢-١- تأويل النص وثوابت الحياة النفسية.

(*) د. نجوى عبد السلام: باحثة من سورية، دكتوراه في الأدب العربي، استاذة للأدب العربي في جامعة ليون بفرنسا.

د. حسن سحلول: باحث من سورية، دكتوراه في الأدب العربي، استاذ للأدب العربي في جامعة ليون بفرنسا.

٣- القراءة النابذة أو التفكيكية.

٣-١- المعنى المنفلت دائماً!

٣-٢- دور القارىء.

مراجع البحث.

مستويات القراءة

إننا نقرأ دائماً عدّة أشياء معاً في نصٍّ ما، وفكرة تعدّد معاني النصّ أو تعدّد مستويات القراءة هي قديمة قدم القراءة ذاتها.

ومنذ الإغريق كان التدريس مُدركاً للصعوبات التي يُثيرها تأويلُ النصوص ويُؤكّد على ضرورة الإعتماد على منهجٍ واعٍ في القراءة. وكان السوفسطائيون أول من وضع قواعد ذلك المنهج وجاء بعدهم أرسطو ومؤلّفاته ونخصُّ منها كتاب البلاغة وكتاب الشعر. وثبتَ عندهم أن القافية ووقعها على نفس القارىء، وأسلوب المؤلف وفنون الخطابة والبديع كلّ ذلك عناصر موضوعية نستطيع بفضلها إنشاء تحليل للنص وبالتالي أن نقبض على ناصية معنى من شأنه الإفلات أبداً.

ولقد قطع فقه اللغة مرحلةً جديدةً في عهد أوج الإسكندرية وازدهارها أيام البطالمة (بين القرن الرابع والأول قبل الميلاد) فقد كان تجميعُ التراث الأدبي الإغريقي وتصنيفُه في صدور مكتباتها يقتضي نشاطاً فكرياً ونقدياً كبيرين. ولم تكن غايةُ علم اللغة عند كتّابها تحقيقَ النصوص الأدبية المحمولة من كل الأصقاع وحسب وإنما تحليلها وتأويلها ونقدها. وكان نهجُ علماء الإسكندرية في ذلك صارماً يسعى إلى التدقيق ومقاربة ظاهر النص فكانَ ذلك إيذاناً بالقطيعة مع التقاليد اليونانية التي أسسها الرواقيون ويرفع لواءها علماءُ بيرغاموس في آسية الصغرى الإغريقية وكانت تزاحم مدينة الإسكندرية على الصدارة. وكان هؤلاء يدعون إلى تأويل النصوص تأويلاً مجازياً ويعملون على إظهار معنى النصّ الخفيّ وكشف النقاب عن نيّة الكاتب ومراميه الخبيثة. وكانت نصوص هوميروس بطبيعة الحال مادّة دراستهم المفضّلة.

والحقيقة أن هاتين المدرستين ورغم البون الشاسع بينهما كانتا تطلبان أمراً واحداً هو إيجاد طريقة في التأويل تلمّ بكل أبعاد النص الأدبي. وسوف تُخصب كل منهما الأخرى.

وأما في العصور الوسطى الأوربية فإن تأويل **التوراة** بشقيها **العهد القديم والعهد الجديد** هو الذي سيُنشىء منهجاً تفسيرياً حقيقياً. وكان هذا يُميز بين أربع مستويات في معنى تلك النصوص المقدسة. فهناك المعنى «الحرفي» (أي القصة المحكيّة)، والمعنى «المجازي» (**العهد القديم يُبشّر بالعهد الجديد**) والمعنى «الوعظي» (مغزى القصة الأخلاقي)، وأخيراً المعنى «الباطني» (قيمة الرسالة التوراتية عند خاتمة الإنسان).

ثم مالبث هذا المذهب في التفسير أن راح يُطبّق على النصوص الأدبية الدنيوية. وكان دانته **الياري** (١٢٦٥ - ١٣٢١) يطالب بأن يُطبّق النقاد كذلك منهجهم هذا على ملحمته الشعرية **الألعوبة الإلهية**.

وأمّا في ميدان الحضارة العربية فنستطيع القول بأن كلّ علوم اللغة العربية وربما كذلك كل علوم الثقافة الإسلامية قد نشأت في أول عهدها حول مسألة قراءة وتأويل النص المؤسّس لهذه الحضارة ونعني **القرآن الكريم** ووضع منهج علمي في التفسير...

ولقد بدأ الجدل الفكري منذ العقد الخامس من القرن السابع الميلادي أي بعد مقتل الخليفة الثالث **عثمان بن عفّان** وانقسام الأمّة إلى أحزاب وشيع يبذل أنصارها كلّ جهدهم لتبرير مواقفهم السياسية تلك بآيات **القرآن** وبنصوص **الحديث** يفسّرونها ويؤولونها لدعم قضيتهم أو لنقض دعاوى الخصم.

ثم ظهرت مع اتساع رقعة الدولة العربية ودخول أمم أخرى ذات لغات غير العربية وثقافات مختلفة وانتشار الإسلام كدين للدولة الجديدة قضايا جديدة ومسائل طريقة سُئل النصّ القرآني عن إجابة لها وظهرت مذاهب في تأويل **القرآن** عديدة تعتمد على أسس فكرية وطرق علمية مختلفة. فكان ما

أسمي بالتفسير بالمأثور. وأجلُّها تفسيرُ ابن جرير الطبري (٨٣٩-٩٢٣)، **جامع البيان في تفسير القرآن**. وقد عرض فيه لأقوال الصحابة وآرائهم وذكر بعض وجوه الإعراب والقواعد لتعزيز هذا التأويل أو ذاك ولتفضيل هذه القراءة على غيرها. ومن التفاسير بالمأثور **تفسير ابن كثير** في القرن الرابع عشر وكتاب **السيوطي** (١٤٠٧- ١٤٧٥) **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**.

وكان ماأسمي بالتفسير بالرأي. وقد أثار جدلاً شديداً بين العلماء فمنهم من حرّمه ومنهم من جوّزه. لكن اختلافهم كان يقوم في الحقيقة حول شروط القراءة والقواعد التي ينبغي الأخذ بها حين التأويل وليس حول مشروعية تعدد قراءات **القرآن الكريم**. ولقد يستطيع القارىء الراغبُ بمعرفة هذا الجدل وبمختلف شروط النهج التي لابد منها لقبول التفسير بالرأي أن يعود إلى مؤلف قاضي دمشق بدر الدين محمد بن **بهادر الزركشي** (١٣٤٤- ١٣٩١) البرهان في **علوم القرآن**[1]. وأشهر التفاسير التي تتوافر فيها تلك الشروط تفسيرُ فخر الدين الرازي (١١٤٩-١٢٠٩) المسمى **مفاتيح الغيب** والمشهور بالتفسير الكبير، وتفسيرُ **عبد الله بن عمر البيضاوي** (توفي نحو ١٢٨٢) المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل.

وظهرت تفاسير **للقرآن** تدافع عن الفرق الإسلامية وتنتصر لها وتعتمد في تأويلها للنص المؤسِّس على مقدمات فكرية أو فلسفية مختلفة عن التفاسير التي سبق ذكرُها. من ذلك تفاسير المعتزلة والمتصوّفة والباطنية وغيرها. فقام تأويل المعتزلة على المذهب الكلامي وحسب مسلّمتهم الفكرية: الحسنُ ما يستحسنهُ العقلُ والقبيحُ مايستقبحه العقلُ. ولم يعتمدوا إلاّ نادراً النصوصَ النبوية في أدواتهم لشرح معاني الآيات. وخيرُ ممثل لهذه النزعة العقلية في القراءة **محمود بن عمر جار الله الزمخشري** (١٠٧٥- ١١٤٤) في كتابه **الكشّاف عن حقائق التنزيل**.

ويغلب على تفسير المتصوّفة التعقيدُ والإحالةُ إلى أنظمة معرفية أخرى لتأويل النص القرآني ممّا يجعل ذلك كلامهم غامضاً إلاّ على المشتغل

بالشؤون الروحية الذي تعلم أساليب المتصوفة ومرن عليها. وأشهر التفاسير التي من هذا النوع **كتاب التفسير** المنسوب إلى الشيخ الأكبر **محي الدين ابن العربي الأندلسي** (١١٦٥- ١٢٤٠). وهو في حقيقة الأمر من تأليف الكاشي.

ومذهبٌ آخر في قراءة النصّ الكريم هو مايسمى بالتأويل الإشاري. وفيه تؤول الآيات على غير ظاهرها مع محاولة الجمع بين الظاهر والخفي. أي أن المفسِّر يوردُ تفسيرَ الآيات حسب ظاهر الحرف ثم يشير إلى مايعتبره معان خفيةً يستنبطُها بطريق الرمز والإشارة. ومن ذلك تفسير **الألوسي روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**.

وهناك تفاسير الباطنية وهم يقتصرون على الأخذ بما يعتبرونه باطن القرآن ويهملون ظاهرَه أي بنيته القواعدية ونظامَه الصرفي.. ولكلٍ من هذه المذاهب طريقته في التأويل. ولكل طريقة في التأويل قواعدها العلمية ومسلماتها النظرية أي ترابط وتماسك داخليان تقوم بهما ويفسران نتائجها. وهي تشير جميعها، وبغض النظر عن الصراعات التي نشأت بين أنصار كلٍّ منها وعن الأحكام التي أطلقها بعضهُم على بعضهم الآخر، إلى وعي العرب المسلمين بتعدد مستويات القراءة في **القرآن الكريم** أي إلى وجود قراءات عديدة لذات النص الواحد[٢].

وبطبيعة الحال فإن هذا الوعي لم يتوقف عند علوم قراءة الكتاب التأسيسي ولاعند العلوم الدينية التي ظهرت بفضلها. ونحن واجدون، ومنذ منتصف القرن الثامن، نصاً يشير بوضوح قاطع إلى وعي تعدد القراءات في النصوص الأدبية وإلى ضرورة أخذها بعين الاعتبار حين تحليلها. ففي مقدّمة **عبد الله بن المقفّع** لكتابه **كليلة ودمنة** يطالب الكاتبُ قارئه بأن يديم النظرَ في كتابه وأن يلتمسَ معان خبيئةً خلف المعاني الظاهرة وأن يغوص إلى ماوراء سطح المعنى المباشر التماساً لجواهر المعاني. ويُحذّره من قراءة متوحّدة إذا حسب أن غايته من الكتاب هي الإخبارُ عن حيلة

بهيمتين أو محاورة سبع لثور. ثم يبسط ابن المقفع لقارئه مستويات التأويل التي يراها في نصّه فيقول:

«وينبغي للناظر في هذا الكتاب ومُقتنيه أن يعلمَ أنه ينقسم إلى أربعة أقسام وأغراض: أحدهما ماقصد من وضعه على ألسنة البهائم ليتسارع إلى قراءته أهلُ الهزل من الشبان فيستميلَ به قلوبهم [ ] والثاني إظهار خيالات الحيوانات بصنوف الألوان والأصباغ ليكون أنساً لقلوب الملوك. [ ] والثالث أن يكون على هذه الصفة فيتخذه الملوكُ والسوقةُ فيكثر بذلك انتساخهُ وينتفع بذلك المصورّ والناسخ أبداً. والغرض الرابع وهو الأقصى وذلك يخص الفيلسوف خاصةً أعني الوقوف على أسرار معاني الكتاب الباطنة»[٣].

وهذه الأمثلة من ثقافات متباينة وعصورٍ مختلفة توضح أن مسألةَ تعدد التأويل النظرية هي من بنية النص المكتوب ذاته وأن القراءةَ لم تكن لتستطيع الإكتفاء بمعنى واحد ضيق ومحصور في النص الأدبي.

تعدد الأصوات

هناك إذن عدةٌ مستويات في قراءة النصّ الأدبي أو عدةٌ أصوات في النصّ الأدبي الواحد. ! كيف يُمكننا أن نشرحَ هذه الحقيقةَ التي يقبلُها جميعُ النقّاد اليوم؟

إننا نشرحُها ببنية النصّ الداخليّة أولاً. فنحن نعرفُ أن الخطابَ الجمالي وعلى الأخص الشعر منه يفضّلُ المبنى على المعنى أي أنّه يعطي الأسبقيةَ لظاهرِ العلامة الصوتية ولجمالها الموسيقي أو الشكلي. أي أنّه مضطرٌ للغموض والإبهام. وبتعبيرٍ آخر لأن المبنى يفرض نفسَه على حساب المعنى ولأن الشكلَ يطغى على المضمون فإن الأدبَ يلدُ معانٍ غامضةً وأفكاراً مضطربةً!

وبما أن النصّ الأدبيّ يُنظّم المفردات حسب جماليتها ويفرضُ عليها سياقَه الخاص فإن المفردات تنفصلُ عن معانيها الأصليةِ الأولى وتبتعد عنها

مسافةً قد تضيق أو تعرضُ. وفي هذه المسافة التي يُحررها الهاجسُ الجمالي تفقد المعاني حدودَها الصارمةَ وتتداخلُ بعضَها ويتأثر بعضُها ببعضها الآخر فتتولّدُ معانٍ جديدةٌ وتتعددّ امكانيّاتُ التأويل. إنّ الخطابَ الشعريَ خاصةَ يسمحُ للألفاظِ أن تهتزَّ، وأن تموجَ وتتحركَ في حريّةٍ وطلاقةٍ. وعندما يفعل ذلك فإن اللفظَ لايستدعي إلى الخاطرِ المعاني الجانبيةَ والإضافيةَ المرتبطةَ بمعناه المباشر أو الشائع وحسب، ولكنّه قد يقترح معانٍ أخرى مختلفةً أو يوحي بصورٍ جديدة لم يألفها القارىءُ. الخ... وكلّنا يعرف بيتَ المتنبي الشهيرَ الذي قذفه متحدّياً في وجوهِ نقّادٍ كان يأخذون عليه غموضَ شعرِه أو التباسَ معانيه:

أنامُ ملءَ جفوني عن شواردِها ويسهرُ الخلقُ جرّاها ويختصم

(البحر البسيط)

أليست شواردُها هذه هي موسيقى الكلمات وتناغمها في أذن الشاعر تفرض نفسَها عليه فيُطلقُها كما تجيئُه أوسع من معناها أو أقصر أو أبعد؟ وبين هذه وتلكَ ينتشر غموضُ الشعرِ وسحرُه المبهم ولنذكر بيتَ الأعشى الأكبر التالي من لاميته المشهورة: ودّعْ هريرةَ

وقد غَـدَوْتُ إلـى الحانـوت يتّبعُنـي
شاوٍ، مشَلٌ، شلَولٌ، شُلْشُلُ، شَوَلُ

وأغلب ظني أن الشاعرَ الكبيرَ قد نظم عجزَ بيته على هذا النحو لعذوبة السلسلة الصوتية التي يحصلُ عليها بتراصف الشينِ واللام وبسقوط أحرف المدِّ بينها. فأخذها عليه نقّادٌ يرون أن وضوحَ المعنى أجدر بإهتمام الشاعر من رصف الكلمات[٤].

وتقوى صفةُ تعدّد التأويل هذه بتعدّد الشبكات الدلالية التي تمتاز بها أغلبُ النصوصِ الأدبية. فهذه تقيمُ في نفس الوقت شبكات دلاليةً متنوعةً وتسلك في ذات اللحظة سبلَ معانٍ مختلفةً فتقودُ قارئها إلى سبلِ تأويلٍ متباينة ومتكاملة معاً وإلى استخلاصِ وحداتٍ معنوية مختلفةٍ.. ماهي

الشبكة الدلالية الأساسية في كتاب **كليلة ودمنة**؟ تربية السلطان أم تسلية العوام؟ مباهاة العرب بتراث الفرس وإعلاء حزب الشعوبية المتعاظم بعد سقوط الأمويين أم مساهمة لوجه الله في إغناء أدب بنوع يجهله بعد؟ الخ... كيف نحدد كتاب **حي بن يقظان لإبن طفيل**؟ حكاية رمزية عن الخلق والخليقة أم قصة فلسفية اشراقية ذات نزعة أفلاطونية مستحدثة؟ تمثيل للمخلوق يبلغ ميدان الحكمة بقوة العقل أم وصف لتخبط الإنسان في ميدان الواقع والمادة؟ كيف نؤول بقية العنوان **أسرار الحكمة الإشراقية**؟ أهي رواية باطنية؟ ماغرض **كتاب الحيوان** الأساسي؟ دراسة علمية للعالم الحيواني أم محاولة للإستدلال على عظمة الخالق بدراسة المخلوقات؟

إن أهمية النص الأدبي تقوم بالضبط على أنه يستحيل علينا أن نأخذ بقراءة دون غيرها أو أن نعلن شرعية تأويل وإنكار سواه.

نصوص تنسخ ونصوص تقرأ!

إذا كانت القراءة تميل إلى مضاعفة المعاني فإن طبيعة مستويات هذه المعاني وعددها يختلفان حسب طبيعة النصوص. فليس لكل النصوص ذات العدد من المستويات. ولقد ميز بعض النقاد بين النصوص التي يمكن «نسخها» وتلك التي يمكن «قراءتها»... والنصوص الأولى هي نصوص يمكن أن «ينسخها» القارىء أي أن يؤولها عدداً لاينتهي من المرات. أي أنه «يكتبها» من جديد كل مرة يأخذ فيها الكتاب بين يديه... والنصوص الأخرى هي تلك التي تتضمن عدداً محصوراً من القراءات. أي أن التحليل الأدبي يكشف عن شبكات المعاني التي ينتظمها النص فينسقها ويحصيها في قراءات محدودة. وعليه فإن هناك نصوص مايزال القارىء العربي عاجزاً عن الإحاطة بكل معانيها بسبب ماأخضعت إليه لغتها من جهد وصنعة وبسبب موهبة شاعرها المطبوع. ومايزال النقد يكتشف فيها شبكات دلالية طريفة ومعان جديدة.. ونحن نضع بين هؤلاء أبا تمام والمتنبي والأقوال المنسوبة إلى الجنيد والنفري الخ... وهناك نصوص كنصوص بشار وأبي

العتاهية وأبي نُواس وأغلب النصوص الأدبيّة المدرسيّة التي تتقبل قراءات متنوعة ولكن محصورة العدد.

ومهما يكن الأمر وسواء كان النص الأدبي «نسخياً» أو «قرائياً» فإنه دائماً وبسبب بنيته متعدد المعاني ومتعدد الأصوات. وهذه التعددية التي تظهر لنا عند القراءة هي التي تحدد النص على أنه أدبي القراءة الجابذة أو التوحيدية.

إذا كان النص يضع القارىء أمام سبل في القراءة متعددة فإنه من الأكيد أن ليس لكل هذه القراءات الممكنة ذات الأهمية.

ونحن نستطيع أن نقرأ وقد وضعنا كمسلمة وجود معنى جوهري أو أصلي تتعلق به المعاني الأخرى أو تنبثق عنه كما تنجم فروع الشجرة المختلفة عن أصل واحد أساسي. وهذه العلاقة التي ينشئها القارىء «العادي» تلقائياً مع النص يدافع عنها بعض النقّاد اليوم ويجعلون منها أساس العملية التأويلية ويطلق هذا التيار النقدي على أنصاره اسم الهرمونوطيقيين. وهذه الكلمة الأخيرة من أصل يوناني وتعني التعريف بالشيء والإبانة عنه ونقله وترجمته أو ترجمة معانيه. وهذا المذهب في تأويل النص الأدبي يعتمد مبدأ التماسك والترابط. أي أنّه يوجب تأويل عناصر النص المتفرقة على ضوء الهيكل العام. وهو يرى أنه مهما تباينت هذه القراءات فيما بينها فإنه من الممكن دائماً أن نُرجع العمل الأدبي إلى النية التي أنشأته وإلى أصله الأول أو جذره العميق الذي يضمن وحدة أجزائه ووحدة معانيه المتفرّقة.

وواجب الباحث حسب هذه المدرسة النقدية هو أن يترك سطح العمل الفني ليستكشف مركزه الباطني الحيّ. فعليه أن يرصد التفاصيل البينة على سطح النص والأفكار المنثورة الظاهرة ثم يجمع تلك التفاصيل وهذه الأفكار ويحاول أن ينظمها في مبدأ خلاّق واحد كان ولاريب يقود قلم المبدع حين يكتب. وعلى الباحث بعدها أن يمضي إلى ميادين الملاحظة الأخرى ليتحقق إن كان «الهيكل الداخلي» الذي كشف عنه يفسر كل أجزاء النص الأدبي.

وبعد محاولتين أو ثلاث يستطيع الناقد أن يعرف إن كان قد بلغ قلب العمل الأدبي النابض واكتشف كوكب نظامه الشمسي. وسيعرف عندها إن كان مبدأ تأويله قائماً في مركز دائرة النص أو في نقطة ما على محيطه.

فدراسة «الجزئيات» عند **أبي عثمان بحر الجاحظ** وتنظيم «التفاصيل» التي تملأ **كتاب الحيوان** حسب أنواعها أو منطق استحضارها في النص ودراسة تدرُّج المعاني والصور وتصاعدها عند **ابن الرومي** تساعدنا بفضل مقاربات متلاحقة على فهم شامل لأدب الرجلين.

إن النقد الهرمونوطيقي يسعى إذن إلى إنشاء قراءة تأويلية مركزية وعقلانية تربط كل تفاصيل النصوص المعقّدة بخط معنوي توحيدي. وهذا المبدأ المُوحَّد الذي يُنظم القارىء بموجبه تأويله هو الموضوع الذي يسكن كل زوايا الكتاب ويتكشف فيها.

وأبعدُ النصوص عن النزعة الذاتية وأفقرُها بالقيم الشخصية كتلك التي تلتزم المواضيع المطروقة والأشكال المألوفة (كالنسيب في القصيدة الجاهلية مثلاً) لابد وأن يختلج فيها وعلى نحو خفي نشاطٌ روحي مركزي يشد إليه أطراف القطعة شداً قوياً مع كل ماتحمله من أفكار وعواطف وخطرات. فخلف تعدد المواضيع في القصيدة التقليدية الجاهلية تكمن فكرةٌ موجِّهةٌ قد تكشف عنها القراءة المُتأنية كما فعل **طه حسين** حين درس **لبيد وطرفة بن العبد وزهير بن أبي سلمة** . . (٥).

وليس يسعنا أن ننكر أن الموضوعَ الذي يسكن كل زوايا الكتاب هو الكاتبُ نفسه وقد انتقل إلى داخل مؤلَّفه وعاش في ثنايا كتابه. وبطبيعة الحال فإننا لانقصد هنا شخص المؤلف كما يظهر لنفسه وفي مرآة ذاته أو في عيون الآخرين محدوداً في الزمان والمكان مشغولاً بمتاعب الحياة اليومية. وإنما المقصودُ بالمؤلف ذاتُه العميقة والفاعلة وعقله الخلاق وهو يُعمِل الفكر واعياً وقد التحم بنصه وبكل الأشياء التي اختار مواجهتها التحام الأرض بالجذر. ليس **الجاحظ** الذي يعنينا هو الرجل المريض بالنقرس والمصاب

بالفالج أو الذي ترك حاميه ابن الزيات حين نكبه الخليفة المتوكل لأنه لايريد أن يكون «ثاني اثنين إذ هما في التنور»! هذا هو أبو عثمان بحر من موالي كنانة، وأما الجاحظ فهو الفكر الوثاب والذهن المتقد والناظم المبدع الذي ينفث في كتابه قوة ذاكرته وفضوله الموسوعي ودقة ملاحظته وسلامة منطقه وقدرته على المحاجة والإقناع وتوليد الأفكار..

إن قراءة النص الأدبي تعني إذن أن ندرك حضور الكاتب في داخله.

إن الإعتقادَ بوجود معنى أصلي يكون مفتاحاً لقراءة النصّ ليس والحق يُقال اعتقاداً يختصُ به أنصارُ مذهب التأويل الهرمونوطيقي دونَ غيرهم ونحن نجدُ هذه الرؤيا لمعنى يسكنُ النصَّ كحقيقته الأولى في علم الدلالات البنيوي. وإنَّ مفاهيم كمفهوم «البنية الدلالية العميقة» أو مفهوم «جوهر المضمون» والتي قَبَسَتْها الألسنيةُ البنيويةُ من الألسنية التوليدية توحي كلُّها بوجود مضمون يحجبُه الشكلُ. فيكون هدفُ القراءة إذّاك هو كشفُ الغطاء عنه...

وهذه الطريقة في النظرِ الى النص تفترض وجودَ مستوى سردي ظاهر يقابلُه مستوى قائمٌ في الأصل فلكأنه جذرٌ بنيويٌ عامٌ تنتظم فيه الإمكانياتُ السرديةُ في حالة كمون قبل أن تتجسّدَ وتظهرَ على سطح المستويات التالية. وعليه ففي كل نص من أنواع الأدب التخيلي، حسب هذه المدرسة، معنى أوليٌّ وعامٌ يستطيع كلُّ قارىء أن يدركَه!.

تأويل النص وثوابتُ الحياة النفسية

إنَّ مقاربةَ التحليل النفسي للنصوصِ الأدبية تنطوي في هذا التيّار النقدي العام الذي يبحثُ عن جذرٍ تأويلي. ونحن نبتعدُ هنا عن القراءة الواعية المدركة وندخل في عالم التلقّي اللاواعي. وإذا قبلنا بمبدأ أنَّ الرغبات الباطنيةَ الدفينةَ هي في نفس الوقت قليلةُ العدد وعامةٌ يشترك بها جميعُ الناس على اختلاف طبقاتهم ومشاربهم استطعنا أن نفهمَ وأنْ نشرحَ لماذا يميل القارىءُ لكتبِ الخيال أكثر من غيرها.. فهو يكتشفُ أو يتوهّم أنه

يكتشفُ خلالها بنُى رغباته الإستيهامية الكبرى. والقارىءُ لايفتأُ يبحث دائماً عن ذات الرغبات ونفس الأشياء في الأدب التخيلي.

وبتعبير آخر فإنَّ كلَّ قارىء، حسب منهج التحليل النفسي يجدُ خلال الحكاية التي يقرؤها «حكايةعائلته» هو. ذلك أنَّ كلاً منا ينسجُ لنفسه في طفولته حكايةً وهميةً يستبدلُ فيها أقاربهُ الحقيقيين بأقاربَ من نسجِ خياله وعلى صورة نزواته. ويكبحُ الطفلُ فيما بعد عندما يكبرُ من جماحِ هذه الحكاية الخرافية ويدفنها في أعماقه ولكنها لاتموتُ ولاتختفي اختفاءً كاملاً. وربما كانَ ميلُنا للرواية الأدبية ناشئاً عن هذه الحكاية الوهمية النائمة فينا. وإيمان كُلٍّ منا الراسخُ بحكاية طفولته «الوهمية» هو التفسيرُ الوحيدُ المقبولُ للوهمِ الروائي. ذلك الوهم الذي يجعل القارىءَ سواء كان قارئاً ساذجاً أو فطناً يحسبُ أنَّ بإمكانه حقاً أن يلتقي بمصطفى سعيد أو برؤوف علوان في الحياة اليومية وهذا الوهم هو الذي يجعلنا نحزن أو نفرح لما يصيب البطل الروائي أو على الأقل يجعلنا نعنى بمصيره. وهكذا فإنَّ تأثر القارىء بحياة الشخصية الروائية يبرهن على قوةِ إيمانه بما كانت تبدعه مخيلته في طفولته. ولقد تلعبُ هذه المخيلة والقصص التي تبدعها دوراً في تنظيم بنيته الشخصية يبلغ من أهميته أنه يصير الأساس النفسي لكل إيمان القارىء بالسرد الروائي. فما أن تنخرط الشخصيات الروائية في سياق الحبكة الروائية حتى تذكّر القارىء بالحكاية الأساسية التي تخيلها صغيراً والتي مايزال يعتقدُ ورغم مرور الوقتِ ورغم تقدمهُ في العمر بأنها حقيقةٌ أو بعضٌ من الحقيقة!

إنَّ مانقرؤه قبلَ كلِّ شيء والكلمات التي نجدها تلقائياً واضحةً ومانتعرف عليه بغير علم منّا هو ثوابتُ الحياة النفسية غيرُ الواعية وقد امتزجت امتزاجاً يصعُبُ فكُّ عراه باستخداماتها الإيديولوجية. وبتعبيرِ آخر إن كان علينا أن لانهملَ دورَ الأيديولوجية الهامَّ في توجيه تأويل القارىء للنص الأدبي فإنَّ علينا أن نعيَ أنَّ مايدركه القارىءُ على غير وعي منه هو تلك الثوابت النفسية.. وعليه فإنّه من المشروع تماماً الاعتقاد بأن الآليات

النفسية التي تتحكم في الإبداع والخلق الأدبيين لاتختلف كثيراً عن الآليات النفسية التي تتحكم بتلقي النص وتأويله. وكما أنّ العملَ الأدبي يُبْدَعُ إرضاءً لرغبات الفنان الدفينة وترجمةً لها فإنّه يُرضي كذلك رغباته الدفينة نحن القراء. والمشاعرُ التي تختلج فينا عندما نقرأ هي صدى أهوائنا الخبيئة التي يوقظُها النصُّ في أعماقنا. وهذه الأحاسيسُ من حبورٍ أو حزنٍ أو قلقٍ أو اشمئزازٍ وضجرٍ وإلى غير ذلك ليستْ إلا صدىً لما توقظُه فينا أهواءُ الكاتب.

ولقد أصابت بعضُ الروايات شهرةً كبيرةً في أوساط القراء رغم سذاجة بنائها الفني ورغم تحليلها الضعيف والسطحي للشخصيات الروائية بفضل ماكانت تُرضيه- ومازال- عند قرّائها. ومن هذا القبيل نجاحُ بعضِ روايات **احسان عبد القدوس أو يوسف عبد الحليم عبد الله**. فتعبيرُ هذه الروايات عن ظمأ شديد للحب وحاجة قوية لإختلاط الجنسين ببعضهما بإسلوب سردي يدغدغ ميول القارىء وغريزته كان بلا ريب خلف تحمس جمهورٍ من القراء لهذا الشكل من التعبير الأدبي رغم تبسيطه البالغ للمسألة. وكان بلا ريب كذلك خلف استنكار بعض الأوساط الفكرية له. إذن ولأن الرغبات الدفينة هي ذاتُها عند المؤلف وقارئه فإن هواجسَ الأول توقظُ هواجسَ الآخر. أي أن فعل القراءة هو أن يجد القارىء في نفسه ذات المتعة التي أحسّ بها الكاتب عند الكتابة!

القراءة النابذة

ولكننا نستطيع مقاربة النص وقراءته على نحوٍ يختلف عن الشكلِ الذي عرضنا له حتى الآن فيما سبق من المقالة. وفي هذه الحالة لاتكون القراءةُ بحثاً عن انسجام النص ومايُشكّلُ ترابطه وانسجامه الداخليين ولكنها سعيٌ حثيثٌ خلف تناقضات النصِّ الداخلية ومعارضاته. ويمكننا أن نسميها بنزعة القراءة التفكيكية أو بالنشاط التهديمي.

ولقد نظر نقادٌ لهذا النهج في التأويل الأدبي (الفيلسوف الفرنسي **جاك ديريدا** وأعوانه) اعتماداً على الألسنية البنيوية وخصوصاً على علم

الأصوات فيها. فالعلامة الصوتية (أصغر وحدة صوتية في نظام اللغة الصوتي كالصوت سين أو غين الخ..) تُنشىء نفسها داخل النظام اللغوي بما تختلف فيه عن بقية العلامات الصوتية في ذات النظام اللغوي. أي أن العنصر الصوتي لايوجد إلا بالعلاقة التي تربطه ببقية العناصر الأخرى وهي علاقة تمايز واختلاف ومعارضة. وعليه فليس للغة إذن مركز ثابت يشدُّ إليه عناصرها المكونة، ولابداية لها وليس لها مستوى أصلي ابتدائي ولامكان انطلاق. وبالتالي يُصبح من المستحيل علينا إن سلّمنا بمقدمات هذه المدرسة النقدية أن نتخيل الكتاب على صورة كل كامل ويُصبح من البعث أن نحاول تثبيت معنى النص والإحاطة فيه. فهذا سراب عابر لايكاد يتركّب حتى يتفكك ولايكاد يتراءى حتى يغيب ويضمحل!

إنّ هذا النهج في القراءة يناقض كل المعارضة نهج القراءة المركزية التي يُبشر بها أصحاب النزعة الهرمونوطيقية. فهو ينادي كما نرى بقراءة تُفكّكُ النصَّ وتُبعثرهُ. وهو يدعو كذلك إلى تجنُّب أن تهيمن خطوط المعاني على القارىء فتأخذ بلبه وتفرض عليه أوهامها التوحيدية. وينصح هذا المذهب القارىء بأن يعبر النصَّ ببطء وأن يقف طويلاً عند أدق تفاصيله وأن يتأمل رويداً في كل جزئياته. وهذا البطء المقصود يُضعف مقاومة القارىء أمام المفردات فتجرُّه هذه إلى اللجة العميقة الساكنة خلف سطح الكلمات وترمي به في هذه العوالم التي لاتكاد تنتهي. فالكلمة المنخرطة في قواعد النص ونحوه تتشقق أرضها فتبرز معانيها الكامنة فيها وشبكات الدلالة التي توحي بها. وهذه الشبكات تُشدُّ القارىء بدورها إلى شبكات أخرى وإلى عوالم أخرى كامنة خلفها وهكذا دواليك. كتلك المتاهات التي تصفها **سيرة الملك سيف بن ذي يزن** حيث يجد البطل نفسه أمام باب. ويقوده الباب إلى باب آخر وسرداب في آخره باب جديد يفضي إلى سرداب جديد وكلُّ سرداب ينفتح على لغز جديد أو على كون غامض لابد من استكشافه وفتح كلّ أبوابه المغلقة.

إنَّ القراءةَ الجابذة مُتَسرعةٌ تبحث عن بنية المعنى الأساسي أو ماتراها كبنية المعنى الأساسي وتجعلُ خلجات المعاني وخفقاتها الرقيقة وتلامس ثنيات النصِّ بظواهره اللغوية. ولكنَّ القراءة المتمهلة الدؤوب تُميط اللثام عنها وتضيء من داخلها سبلها الملتوية.

ونجد أمثلة لهذه القراءة التفكيكية عند جمهور مفسّري القرآن الكريم. وسوف نستشهد على زعمنا من **تفسير القرآن للحافظ ابن كثير الدمشقي**. فهو بعد أن يستعرض فيما يُنيِّفُ على أربع صفحات ميادين المعاني التي تقود إليها الأحرفُ الثلاثةُ الأولى من سورة البقرة ﴿ألم﴾ ينتقلُ إلى الآية الثانية ﴿ذلك الكتابُ لاريبَ فيه هدىً للمتقين﴾. فيقول:

«قال **ابن جريج** قال **ابن عباس** ذلك الكتاب أي هذا الكتاب، وكذا قال **مجاهد وعكرمة** وسعيد بن جُبَير والسُّدي ومقاتل بن **حيان وزيد بن أسلم وابن جُريج** أن ذلك بمعنى هذا والعربُ تُعارض بين اسمي الإشارة فيستعملون كلاً منهما مكانَ الآخر وهذا معروفٌ في كلامهم. وقد حكاه **البخاري عن معمر** بن المثنى عن أبي عبيدة. وقال **الزمخشري** ذلك اشارةٌ إلى ﴿ألم﴾ كما قال تعالى ﴿لافارضٌ ولابكرٌ عَوَانٌ بين ذلك﴾ البقرة-٦٨. وقال تعالى ﴿ذلكُم حكْمُ الله يحكُمُ بينكم﴾ الممتحنة-١٠ وقال ﴿ذلكم الله﴾ وأمثال ذلك مما أشير به إلى ماتقدَّم ذكرُه والله أعلم. وقد ذهب بعضُ المفسرين فيما حكاه **القرطبي** وغيره أنَّ ذلك إشارةٌ إلى القرآن الذي وعد **الرسول** بإنزاله عليه أو **التوراة أو الإنجيل** أو غير ذلك في أقوال عشرة. وقد ضعَّفَ هذا المذهب كثيرون والله أعلم»[٦].

ومن الواضح أنَّ المؤلِّفَ لايكتفي بمعنى واحد للجملة التي يؤولها وإنما هو يتفَحَّصُ كلَّ مفردة بعينها ويرصدُ كلَّ معانيها المُمكنة فيُوازنُ بينها فتقوده الكلمةُ من سورة البقرة إلى موضعٍ آخر من ذات السورة حيث يعرضُ **القرآن الكريم** لمحاجّة اليهود **لموسى** ثم تُفضي به الكلمةُ إلى سورة الممتحنة في مكانٍ آخر من **القرآن** وسياقٍ آخر وهذه تستدعي آيةً أخرى من سياقٍ آخر.

هذه القراءة لاتعملُ إذن على الإنتقال من المجموع الكثير إلى القليلِ المتَفرِّد وإنما هي تعمل على مضاعفة المعاني وتصيُّد دقائقها قدرَ الإمكان.

المعنى المنفلت دائماً

إنَّ ماتُظهره النزعةُ التفكيكيةُ هو صعوبةُ الإلمام بمعنى القراءة أو بالأحرى استحالة اختصار النصِّ إلى معنى واحد. وذلك لأنَّ العلامةَ اللغويةَ مكانٌ يختلطُ فيه المعنى الحرفيُّ والمعنى المجازيُّ اختلاطاً يبلغُ من قوته أنه يصعُبُ على القارىء حين يباشرُ نصاً أن يعرفَ على وجه اليقين إن كان عليه أن يُنْشىء تأويله حسبَ بنية الجملة القواعدية وماتفترضه أنظمةُ النحوِ والتصريف أو حسب بنيتها الخطابية وبنيتها البيانية. ولنذكر كيف أن نفس النص المسرحي يُخرَج على خشبة المسرح بمعان مختلفة وأحياناً متباينة حسب شخصية المخرج المسرحي ونظرته الى النص. فسؤالٌ بسيطٌ من نوع ماذا تريد؟ يُمكن أن يوحي بأشياء كثيرة حسب اللهجة والنغمة التي يستعملها الممثلُ وهو بالتالي يوجِّه فهمَ المستمع أو المتفرِّج للنص الذي يؤدِّيه. . .

ونحن نعرف أن بشار بن برد كان يتخابث على الخليفة المهدي بعد أن نهاه عن التغزّل بالنساء فكان ينظم قصائد ظاهرها، أي بنيتها القواعدية البيّنةُ، توحي بالرصانة والوقار وباطنُها، أي بنيتُها البيانية، تُبشّر بالعبث واللهو. . ؟

ألمْ ينظم **الحطيئة** بيتاً ظاهره مدحٌ **للزبرقان بن بدر** وباطنُهُ هجاءٌ موجعٌ له؟

دعِ المكـارمَ لاترحـلْ لبُغيتِهـا واقعدْ فإنك فأنت الطاعمُ الكاسي

فلمّاشكاه **الزبرقان** إلى الخليفة **عمر** وكان قد منعه عن شتم الناس أنكر **الحطيئة** أن يكون بيتُهُ حسب تأويل **الزبرقان**. ولكن شاعراً آخر هو **حسان بن ثابت** قضى وهو الخبيرُ بالشعر **للزبرقان**[٧].

فإن كانت القصيدة كلُّها أو العملُ الأدبي كلُّه قائماً على ازدواجية

المعاني والتباسها ومليئاً بهذه البنى الخطابية والبيانية الغامضة صار النصُّ عاصفةً لاتهدأ من المعاني المتداخلة والدلالات المتنافسة وأصبحَ من باب الوهم أن نغلق بابَ الإجتهاد في التأويل الأدبي. إنَّ أحسن مايستطيع القارىءُ أن يختم به قراءته هو أن يقول بتواضع شديد أمام النص ما اعتاد قوله عظماءُ النقاد العربُ: اللهُ أعلمُ! فإذا أخذنا بمذهب التأويل التفصيلي هذا يمكننا تعريفَ النص بأنه ماينساب دائماً من بين أصابع القارىء!

دور القارىء

ويدون أن نتبنّى كلَّ النتائج المتطرفة التي تذهب اليها مدرسة التأويل النابذ التفكيكية فإنه من الظاهر أن دور القارىء النشيط في بناء النصِّ، كما رأينا في دراسة سابقة[8]، يستبعد تلقائياً فكرةَ تأويل نهائي للنص الأدبي. وذلك لأن القارىء التي تنخرطُ في عملية بناء النص هي كذلك نصٌّ دائماً. وموضوعُ القراءة ليس إلا النتيجةُ المعقدة لمؤثرات عديدة. وبالتالي فإن الأثرَ الذي يحدثُ عند كلِّ قراءة هو أثرٌ جديدٌ يحدثُ للمرة الأولى إننا لانقرأ أبداً نفسَ النصِّ مرتين.

ويظهر المعنى ليس كشيء قائم ثابت في النص وإنما كنتيجة فريدة للقاء فريد هو لقاءُ الكتاب والقارىء. ولقد رأى كثيرٌ من المثقفين العرب مثلاً حين عصفت بهم في العقد السادس موجة الأدب الوجودي ومواضيعه في رواية **ألبير كامو الطاعون** حين ترجمت إلى العربية روايةً رمزيةً لعبث حياة الإنسان عامة والاوربي على وجه الخصوص أي أنهم قرؤوها قراءة فلسفية.. وأما النقاد الفرنسيون الذي قرؤوها حين ظهرت في باريس عام ١٩٤٢ أي عندما كانت الجيوشُ الألمانيةُ تحتلُّ أكثر من نصف الأراضي الفرنسية فقد رأوا فيها حكايةً رمزيةً تدين إدانةً شرسةً النظامَ النازي بفكره المخيف وبسياسته الهمجية أي أنهم قرؤوها قراءة سياسية مباشرة!

إنَّ من المستحيل أنْ نَستنفد معنى العمل الأدبي. وإن كانت بعضُ

مستويات المعاني (تلك التي يبرمجها النصُّ) هي، من حيث المبدأ، بمتناول جميع القرّاء فإنه من الصحيح كذلك أنَّ كلَّ قارىء يأتي بمعنى جديدٍ إضافي.

وإن كان التحليلُ الأدبيُّ قادراً على إبراز مايقرؤه كلُّ الناسِ فإنه عاجزٌ عن الإحاطة بكلِّ مايُقرأ.

مراجع النص

١- الزركشي. البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، أربعة أجزاء، ١٩٥٧.

٢- صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة السابعة عشرة، بدون تاريخ، ص٢٨٩-٢٩٧.

٣- عبد الله بن المقفع، كليلة ودمنة، تنقيح ونشر الأب لويس شيخو اليسوعي، بيروت، دار المشرق، الطبعة الثامنة، ١٩٦٩، ص٥٩.

٤- ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق دي غويه ومراجعة محمد يوسف نجم وإحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، بدون تاريخ، الجزء الأول، ص١٧

٥- طه حسين، حديث الأربعاء من المجموعة الكاملة، الجزء الثاني، بيروت، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الثانية، ١٩٧٤، لبيد ص٣٢-٥٩، طرفة ص٥٩-٨١، زهير ص٨١-١١٨.

٦- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق حسين بن ابراهيم زهران، أربعة مجلدات، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨، ج١ ص٦٢.

٧- ابن قتيبة، الشعر والشعراء، سبق ذكره، ج١ ص٢٤٥.

٨- حسن سحلول، مشكلة القراءة والتأويل في النص الأدبي، المعرفة، عدد ٣٨٤، أيلول ١٩٩٥ ص١٧٤-١٩٤ ونجوى عبد السلام وحسن سحلول، معضلة القارىء النظرية، المعرفة، عدد ٤٠٢، آذار ١٩٩٧، ص٢١٤- ٢٣٦.

* * *

المكان في روايـــة «الطريق إلى الشمس» شـــرق/غـــرب..

باسم عبدو

المكان هو الفضاء الذي تدور فيه الأحداث وتتحركُ فيه الشخصيات. ويلد المكان الأسرار والأفكار. وتتوزّع الأمكنة وتنتشر في البيوت والشوارع والساحات والأرياف. وفي البواخر والطائرات والسيّارات. ويصبح المكان الروائيُّ نوعاً من القدر، يُمسك بشخصياته وأحداثه.

(*) باسم عبدو: باحث من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب. من مؤلفاته: «الأخمص الخشبي»، «قوس قزح».

العربة هي المكان الصغير المتحرك. نَقَلَتْ عزيزاً من الثُكنة إلى البيت. وسارت فوق طريق مرصوفة بالحجارة، وقطعت جسراً يصل ضفتي نهر العاصي.

ويقع البيت في مدينة حماة وسط «الحاضر»، ويجاوره من اليسار، السوق المقبي، ومن اليمين الخان العتيق. وتُحدث دواليب العربة طقطقة وأنغاماً موسيقية، ترتبط وتنسجم مع وقع حوافر الحصان، وتتناسج مع موسيقا النواعير.

هذان النوعان من الموسيقا العفوية يتلاقيان مع أنغام شجيَّة تحمل نداوة ذكريات قديمة للحن الربَّابة في مضافة الشيخ نوَّاف، والد شمس.

تصدح الموسيقا، وتحلِّق في الأفق مع صعود الحصان «طلعة الحاضر»، وتتعانق عناقاً شغوفاً مع بصر عزيز الذي يدور، ويتنقَّل بين البيوت، ويمتدُّ على طول الطريق، علَّه يصل إلى زوجته شمس.

أثمر زواج عزيز من شمس، وجاء ابنهما البكرُ «الأخضر» الذي نشأ وتربَّى في حضن أمِّه في دارٍ واسعةٍ، تتوسَّطها بركة ماء، وحولها خمس غرف كبيرة.

تترابطُ الأمكنة في الريف والمدينة، وتخلق الأحداث، وتطوراتها، علاقة بينهما، أي بين مكانين متباعدين أو متقاربين. فالغلال في سنوات الخير تُنقَلُ إلى سوق حماة لبيعها، ولجلب التمور والدبس والأقمشة، والأحذية، وغيرها.. وأصبح السوق مكاناً لتبادل المنافع التي تعود على البائع وعلى الشاري بالفائدة وبالمقابل تتَّجه قافلة من الشرق إلى الغرب لنقل القمح والذخائر والأسلحة إلى الشيخ «صالح العلي».. هنا يرتقي مفهوم المكان من العادي إلى الوطني.

ويُجيدُ الروائيُّ «عبد الكريم ناصيف»، وصف الأمكنة.. فالطريق الترابيُّ الذي يصل القرية بالمدينة، فيه طلعات ونزلات وحُفَرٌ، ووجود الجبال والوديان والصخور والأدغال بين حماة وبين الساحل. ويجتاز عزيز

الدغل ذا الأشجار الكثيفة، صاعداً إلى الجبل. ولاتسمح الطريق الضيِّقة إلاَّ السير بالرتل الأحادي.

ويفرش الليل عباءته، ويبسط ظلامه، لكنَّ نجمة «الغرَّار» تظهر فجأة، فتلمع وتضيء، وتخفِّف من حالة الصمت المروِّع.

ويُفرج الضوء عن الكلام المحبوس في الصدور. وظهور الهلال يفتح كوىً في القلوب المختنقة في صدور الرجال.

خوفان يتربّعان في قلب عزيز.. خوفان يرافقانه: رهبة الليل، ورهبة الأعداء وغدرهُم.

يتبدَّل المكان مع تبدُّل الحدث وتطوّره، وتضرّعه. فها هو عزيز يترك زوجته، ويترك حماة، وينطلق في القطار بدلاً من العربة. ويتعطَّل القطار في حمص، ويستقلّ عزيز قطاراً آخر إلى دمشق.

يُضفي الروائيّ على المكان تخيّلات تُعطيه جمالية أكثر، كأنه جسد من لحم ودم. وكما يقول «غاستون باشلار»: (المكان الممسوك بواسطة الخيال لن يظلّ مكاناً محايداً، خاضعاً لقياسات وتقييم مسّاحي الأراضي).

وينطبق هذا القول على ما جاء في الصفحة(٥٠) من الرواية. (لكن أكثر من عين رأت قطرة تسيل على جانب الضريح.. وأكثرهُم كان يعتقد أنَّها دمعة ذرفتها عين صلاح الدين).

وعندما يدخل عزيز مدينة دمشق، ويتجوَّل في شوارعها وأحيائها، كان يرصد معالمها، ويتفقَّد أبنيتها وأزقَّتها. ويقترب من الجامع الأموي، وتبهره المآذن التي تُعانق السماء، والمحراب في حالة الخشوع، وأسراب الحمام. ويتمشَّى عزيز في الشوارع الحزينة. وكان يتذكَّر، وتزدحم الصور، وتدور في رأسه. وكيف كان يقطع «باب الجابية»، حينما تحرَّرت دمشق من الاستعمار العثماني. أمَّا اليوم فيجرّ أذيال الخيبة.

وبقدرة قادر تخلَّص عزيز ورفيقه من رصاص الفرنسيين. وكانا ينتقلان من شجرة إلى شجرة، ومن بستان إلى بستان، حتى يصلا إلى مقبرة

الدحداح، ثمَّ إلى حيِّ العمارة، فباب توما.. الشاغور، ثمَّ يعودان إلى الباب الصغير، وباب الجابية.

ويشبِّهُ الروائيُّ دمشق بالفتاة التي فقدت حبيبها. (دمشق ماتزال واجمة كئيبة.. وجهُها مكفهرٌّ، وحاجباها مقطَّبان، وفي عينيها شيء كالذهول). ص٥٣.

ويقابله تشبيه آخر لمدينة حماة: (النواعير أعلنت حدادها، فتوقَّفتْ عن الدوران والحركة). ص٥٩.

يمرُّ عزيز بجانب السّور الشرقي، ويتأكّد من المكان الذي تسلّق منه خالد بن الوليد، حينما فتح الباب الشرقيَّ لاكتساح الحامية البيزنطيّة.

يُعيد الروائيُّ إلى الأذهان تُراث دمشق، وعراقة حضارتها التي لم يستطع الاستعمار القديم والجديد أن ينزعا منها رونقها وجمالها. فقد صمدت في وجه الطبيعة، وفي وجه أدوات الهدْم والتخريب.

إنَّ عراقة المدينة متغلغلة في جدرانها وأبنيتها وأزقّتها وأبوابها، منذ آلاف السنين.. ويذكّرنا الروائيُّ بأبطالها الخالدين أبدَ الدهر «صلاح وخالد».

ويدور الصراع بين مكانين لهما الأثر الكبير في نفسيَّة عزيز: القرية التي هجرها، والمدينة التي تدفعهُ نحوها، بعد أن سُرِّح من الجيش، وقُطع عنه الراتب الشهري، وتحوّلَ إلى رجل عاطل من العمل، وضغطَ أمُّه عليه للعودة إلى الأرض. يزرعها ويستثمرها، ويعيش من جديد بين الأهل والأقارب، لكنَّ زوجته لم توافق على اقتراحات حماتها.

ينتقل عزيز بشكل مؤقَّت مع عائلته إلى القريةِ التي تحتفي به كقائد حقَّق الانتصارات. ومن أشكال الاحتفال: إضرام النيران في أكداس الحطب، في ساحة القرية تحيَّةً له، وأُقيمت الدبكات، ودوّى صوت الطبل والمزمار.

ويستعيد عزيز ذاكرة المكان في «أمِّ العيون» ممّا ينشِّط المخيِّلة التي تفتح أبوابها على الطبيعة، وتجعل قدمَه تسير في شوارع القرية، أو تتجولُ بين

أزهارها وأشجارها التي تَخْلبُ الألباب، وتسحر النفوس... والصفصاف الذي يمرح وينتظر على جانبي الساقية عودة عزيز. ويتذكَّر عزيز، الفارس الملثَّم عندما مرَّ بجانب الغدير.

هاتان الذاكرتان. ذاكرة عضليَّة للفعل المباشر، وذاكرة تقوم على الانتباه والتصوّر، تضعاننا أمام ذكريات ليس لها نفع مباشر.

ويشبِّهُ «برجسون» العلاقة بين الذاكرتين بالمخروط. فالقاعدة الملوَّنة من ذكريات خالصة مخزونة في لا شعورنا تنهض لملاقاة الطَّرف المدبَّب الذي تغرِزُهُ الذاكرة في سطح التجربة الحسيَّة.

وفي هذه الحالة لا يمكننا فصل فضاء الرواية عن زمن أحداثها.. فالزمن هنا يظهر متداخلاً مع الفضاء المكاني، ويكوِّنان معاً اتِّحاداً موضوعياً يشكل عالم الرواية، وهو ما قصده «باختين» في مصطلح «الكرونوتيب»، الذي تتمظهر فيه علاقة الزمان وتشكِّل إطاراً للدراسة فضاء الرواية بشكل عام.

للمكان دور هام في ممارسة الحُبّ، حينما طلب عزيز من زوجته أن تتعرَّى لكنَّها رفضت رفضاً قاطعاً. ويستمر في إلحاحه لتحقيق طلبه. ويميِّز لها بين العيش في بيت الشَّعر في البادية المفتوحة على الجهات الأربع، وبين البيت المغلق في مدينة مُغلقة. ويؤكِّد «باشلار» في هذا المجال في كتابه «شعريَّة الفضاء»، أنَّ الغرفة كفضاء مغلق، ليست مجرَّد ظاهرة فينومينولوجيَّة «ظاهراتية»، قابلة موضوعياً للوصف وتحديد الوظيفة، وحسب. (الإيواء.. درءُ الخطر الذي يهدِّد الإنسان). ولكنَّ الغرفة، وهي جزء من البيت الذي «يسكنه عزيز». ونسكنه نحن، تشكِّل عالمنا، وجوهر وجودنا، إذ فيها نمارس أحلام يقظتنا، ونستشعر الهدوء الذي نستعيد من خلاله ذكرياتنا الماضية، ونخطِّط لمشاريعنا المستقبلية.

ويلعب الحمّام دوراً هاماً في رواية «الطريق إلى الشمس» فهو المكان الذي تجتمع فيه النساء للاستحمام خلال يومي الاثنين والخميس من كل أسبوع.

وفي الحمّام تتعرَّف أمُّ عمر على النساء من مختلف الأعمار. وتدخل إلى أعماقهنَّ، وتكشف أسرارهنَّ وعلاقاتهنَّ بأزواجهنَّ. وتسمع الحكايات والأقاصيص والنكات.. وتملك القدرة العضليّة، وتمسك كيس الحمَّام والصابونة والليفة، وتدلك أجسادهنَّ بمرونة، وتفركهُنَّ. وتتلمَّس مواقع الجمال المختبئة تحت سقف الحمَّام، وأن تُصغي بشكل جيِّد إلى أنفاسهنَّ، وتفكيك هواجسهنَّ، وأحلامهنَّ، ودقَّات قلوبهنَّ.

إنَّ الدفء والبخار المتصاعد والوشوشات ومداعبات أنامل أمّ عمر، والماء الساخن.. كلُّ ذلك يؤدّي إلى ارتخاء الأجسام، وجعلها أكثر ليونة ونعومة ومرونة ونضارة، وتوهّجاً!.

الحمَّام مكان للتحول والتمدّن. فشمس تحوّلت من الحياة البدويّة إلى الحياة المدنيَّة.. وحصل التبدُّل والانتقال من حمَّام يحتل زاوية من بيت الشَعْر، وتسخين الماء في وعاء على «البابور»، إلى حمّام حديث، مُريح للجسد والروح معاً. وتحوَّلت حماة إلى مكان كبير وواسع ومفتوح، فيها الأسواق والمحلاّت والمتنزَّهات، وأصبحت مكاناً للفرنسيين.. بيوتُها مغلقةٌ على ساكنيها خوفاً من رصاصهم. وتحوَّل بيت عزيز حلَبَة للصراع بين الجنود الفرنسيين الذين داهموهُ للبحث والتفتيش عن عزيز، وبين «شمس» التي تسمَّرت من الخوف والذهول والانصعاق والدهشة.

خرج عزيز من المكان الدافئ.. اتَّجه نحو الشرق إلى البادية، المكان القاحل.. وبين المكانين علاقة حميمة، وصلة قُربى ومصاهرة.. المكان الأوّل يضمُّ زوجته وأولاده وعمله، لكنَّه غير آمن.. والمكان الثاني يضمُّ أهل زوجته «الشيخ نوأف وعشيرته» ورائحة العشق الأول، وذكريات الشباب والعزّ. فيه الأمان والاطمئنان والبُعدُ عن عيون الفرنسيين وعملائهم.

تحولاتٌ وتبدلاتٌ في الأمكنة. تحولات دراميَّة في الأحداث، وتنوّع في مواقف الشخصيات وأهدافها وأفعالها، تتجدّد مع تبدّل المكان.

فالاستراحة على طريق البادية . هي بيتُ شَعرٍ مفتوح يتناسب مع البيئة من الناحيتين الجغرافية والاجتماعية . ولجوء عزيز إلى هذا المكان في حالة من الجوع والعطش والتعب، يُضفي عليه أهميةً . هذا من جهة، ووجود علاقة بين وسائل النقل وبين المكان من جهة أخرى .

وسيلة النقل هي الأداة التي تربط الأحداث وتصل بينها، وهي التي تنقل الشخصيات من مكان إلى آخر . . أي إنَّها تشكِّل حركة الحدث وحيويته .

ويدلُّ ظهور السيّارة في البادية على التطور التقنيّ للرأسمالية الفرنسية الاستعمارية . وهذه الواسطة الهامة استُخدمت في مطاردة المناضلين الوطنيين . . وشبّهها عزيز بالعربة التي تجرّها الخيول، لأن ذهنه لا يحمل صورة مُسبقة عن هذه الوسيلة ممّا لم يسمح بإجراء تبدلات في الصورة، لأنَّ العربة هي وسيلة وأداة النقل المتطوِّرة بالنسبة إلى عزيز، علماً أنّنا لاحظنا سرعة انتقال الشخصيات من المشي إلى ركوب الفرس والخيول، إلى ركوب العربة، ثمَّ القطار والسيّارة .

وتظهر في هذه الأمكنة، سيارة تقلُّ ثلاثة رجال . وبعدُ انتشار القومندان والجيش في سلمية، وتطويق هنانو والثوّار، ومحاصرتهم . . وتصل الأخبار بأنَّ كميناً مسلَّحاً في وادي الحُزام ينتظر مرور هنانو من هناك .

ليست هذه الأمكنة جديدة . . يعرفها عزيز تمام المعرفة، عندما كانت قبيلة الشيخ نوّاف تنصب خيامها فيها، وقربها رسم «الضبّع» الذي اشتبك فيه عزيز مع «ضبّع» جائعة، وحقَّق هدفه، ووصل إلى المكان الذي التجأ إليه هنانو، فأخبره عن الكمين الذي ينتظره .

إنَّ وسيلة النقل تعكس حدَّة الصراع الاجتماعي والنفسي، فعزيز الذي ترك فرسه الشقراء يعيش حالة من الألم، خاصة بعد أن فرض عليه مرافقة «خالد آغا» و«الكبيتان جيرار»، وعدد من الجنود في سيّارة فرنسية عبّرت الطريق الترابية إلى جبل العُلا، باتجاه قرية الاقطاعي خالد . . تمنّى عزيز أنذاك النزول من السيّارة والسير على قدميه .

تداهم السيّارة بقرة تكون الضحيّة الأولى. وبعد وصولها إلى بيادر القرية تصبح لوحة للفرجة، حيث يحتشد جمع غفير من الفلاحين ونسائهم وأولادهم، يرتدون أزهى الثياب وأجملها.

يزدحم المكان الجديد بالناس، ويعبق بالفرح والسرور، وتصدح الأغاني والزغاريد، وتتشكّل الدبكات على أنغام المزمار، وضربات الطبل ودويّه.

ويطغى على هذه المشاهد الجميلة سوط الإقطاعي خالد الذي يُشير إلى الظلم والقمع والاستغلال والتسلّط، والذي يشوّه أيضاً هذه اللوحة الشعبية المزخرفة والحلقات، الفولكلورية التي تتفاعل مع الطبيعة وتندمج فيها. ويَدخل الرُعب إلى قلب عزيز.. هل أراد الآغا ترهيبَهُ بعد أن حاول ترغيبه؟..

ويفرز المكان مشاهد مؤلمة، حينما كان خالد يقول للكبيتان جيرار: (تأتي العروس إلى قصري ليلة العرس، وأنا أفضُّ بكارتها). ص٢٦٦.

وتُستكمل هذه اللوحة عندما يتوقّف كل شيء. وتتسمّر النساء والصبايا بانتظار خالد والكبيتان لانتقاء أجمل الفتيات كهديّة من الإقطاعي «خالد» إلى المستعمر «الكبيتان»

وفي هذا المكان يلتقي التحالف الثلاثيّ الأسود «خالد، الكبيتان، زوجه ماري روز». وهو مكان للصيد.. ثمّ توجّهوا إلى «العين الزرقاء»، حيث يصادفهم بيت شعر تبقى فيه «ماري روز»، ريثما يعود زوجها.. يُضاجعها البدويّ تلبية لرغبتها.

في بيت الشَعر، مكان الاستراحة المؤقّتة لـ«ماري روز». توجد مفارقة، حيث تخون هذه المرأة الأوروبية زوجَها، وتلبّي حاجتها الجنسيّة، بعكس أمّ عمر التي تلعب دور القوّادة.

يوجد مغالاة ومبالغة في موقف الكبيتان من البدوي الذي يشكرهُ لأنه أسعَدَ زوجته، في حين أنّ البدويّ كان خائفاً. لكنّه يحصل على مكافأة

ماليَّة. (يضع الكبيتان رزمة من النقود في يده مكافأة له.. فقد أسعَدتها كما لم يُسْعدْها رجل من قبل). ص٢٩٩.

مفارقة صارخة بين مكانين وبين عالمين. واحد في الشرق والآخر في الغرب. يتبدَّل المكان، كما يتبدَّل الموقع النضالي، فبعدَ أن كان عزيز حُرّاً طليقاً يتنقَّل ويتحرَّك كما يريد. الآن أصبح في مكان مغلق يسمى «السجن». فهو من الخارج جدران عالية، وأسلاك شائكة، وحراسات ثابتة وأضواء ودوريات متحركة. ومن الداخل ممرات وأبواب حديد ثقيلة وأقفال ورطوبة وتعذيب وخوف وسياط وملوحة وقذارة، وسقوف عالية، وقضبان من الحديد... وطعام سيّء، ونوم وقضاء الحاجات داخل الزنازين والغرف.. نسائم تهبُّ ملوَّثة، نتنة. تدور في فضاءات محصورة في الأقفاص، تضغط على روح ملكومة، وقلب مسوَّر بغشاءات صوأنية.

ورغم هذا الحصار، يظلُّ الأمل معلقاً بطرف ضوء، يطلُّ من كوَّة، يُحمل على سلالم الإنقاذ. ومن خلال خيوط الشمس الواصلة إلى المصطبة التي ينام عليها عزيز، يتدفأ المكان، ويتجزأ الهدف الماثل أمامه من حريّة الوطن الكبير وطرد المستعمر، إلى حريّته وإخراجه من السجن.

وتنجح المحاولات في إيصال أدوات الحفر إلى السجن. ويبدأ عزيز الحفر بصبر وهدوء، فيحفر نفقاً في الجهة المطلّة على نهر العاصي. ويخرج عزيز. وتتمّ عمليّة الانتقال من المكان الضيِّق «السجن» إلى المكان الواسع «البستان»، الذي يربطهُ بأمكنة مفتوحة. أيضاً تنطلق منها فيما بعد شرارة الثورة. وتتشكَّل فيها الخلايا الثورية المسلّحة، وتنجح الخطة، ويرجع عزيز إلى سابق عهده، عندما قاوم العثمانيين ببطولة، يعود ومعه ثلاثون ثائراً إلى حيّ الحاضر ويحاصرونه. ويناضل من جديد، أو يتابع نضاله. وتَمْثُل أمامه مهمّة احتلال المخفر. هذا المكان المخصَّص للقمع والتعذيب وكبت الحريّات وكمّ الأفواه، يطلُّ على فسحة، وهذه بدورها تنفتح على شارع حلب وعلى أزقّة فرعيّة ضيِّقة.

تدبُّ الحركة من جديد في هذه الأمكنة، ويتوزّع فيها الثوّار، ويلعلع الرصاص، لكنَّ البيوت تبدو خالية من الحركة وساكنة. أبوابُها مغلقةٌ، وبعض نوافذها تفتح أنصاف فتحات، تظهر منها أنصاف وجوه، وعيون توزِّع أبصارها في الجهات الأربع. وتخرج أيضاً رصاصات موجَّهة ضد الجنود الفرنسيين.

ويعرف عزيز بشكل جيِّد تفاصيل حيِّ الحاضر.. مَداخله وأزقّته، ومخارجه. يحدِّق في بيته الصامت. يمتزج فرح الانتصار بحزنٍ وألمٍ على زوجته التي قادها الفرنسيون رهينة.. ونلاحظ أنَّ الشخصيات توزَّعت في أماكن عديدة متباعدة في القرية، وفي المدينة.

كانت السراي آخر الحصون، وهي بناء ضخم من الحجر الأبيض المتماسك والمسوَّر بالحديد والحجارة، يحتوي أقبيةً وسطوحاً وحديقة حول البناء، يَحيطُها سورٌ متين.

يتبدّل البشر في هذا المكان، فيحلُّ الثوّار محلَّ الفرنسيين. وتتحوّل المدينة إلى ساحة معارك، وتتوزع فيها أسلحة الدمَّار، من الطائرات وهاونات ومدفعية. ويصبح المكان بؤرة ثورية ملتهبة. ويصل الجسر الذي يربط ضفتي نهر العاصي، بين مكانين يتوحَّدان في مكان واحد. ويحرص الطرفان «الفرنسيون والثوّار» على بقاء الجسر.. أمَّا الأماكن الأخرى فهي ساحات للمعارك والمطاردة والصدامات المسلَّحة مثل «حارة الكيلانة، السوق المقبي، حيِّ الحاضر».

وتجري تبدّلات متسارعة تتسابق مع الزمن، فيتحوّل انتصار الثوّار إلى انكسار، حيث يهاجم الفرنسيون الثوّار، وهم أكثر منهم عدداً وعتاداً، فينتصرون عليهم مؤقّتاً، وتَخْمَدُ زغاريد الفرح، ويلعلع بدلاً عنها الرصاص. وتتحوّل مشاعل الفرح إلى لهيب الموت والغضب والحقد الأسود.

* * *

نافذة على الوطن العربي

عبد الرحمن الحلبي

علوم

الطاقة الضوئية في حاسوب الغد

ما من شك أن الحاسوب غزا، بقدراته المذهلة، أكثر ميادين الحياة العملية والعلمية، وبذلك أضحى الركيزة الأساس في عالم اليوم. بيد أن انجازاته لم ترو ظمأ العلماء حتى الآن، ولهذا فهم يسعون إلى ثورة حقيقية فيه، تقلب القواعد

(*) عبد الرحمن الحلبي: أديب وناقد من سورية، مدير ندوة كاتب وموقف.

الأساسية لعمله وتنتقل به إلى آفاق أرحب وأشمل. وقد لاحظ المهندس العربي العراقي لطيف علي[1] أن هذا التطلع أصبح قريب المنال، بتسخير الطاقة الضوئية في عمل الحاسوب، ليقوم بنقل المعلومات، وينسّق نظمها بسرعة خارقة. وبذلك سيكون «الليزر» العنصر الضوئي الفاعل في حاسوب المستقبل، الذي سيُسيِّرُ «بلايين» المعلومات بلمح البصر، وسينظمها بنسق مثير عبر حزم ضوئية مبرمجة بدقة متناهية.

وقد رأى الباحث أن الدافع الرئيسي وراء هذا التطلع، أو هذا «الابتكار» كما يسميه، هو حاجة المعالجات الحديثة، ذات السرعات الفائقة، إلى وسائط لها القدرة على مواكبة هذه السرعات في نقل المعلومات بكفاءة. حيث لم يجد العلماء أفضل من الليزر وطاقته الضوئية الخارقة لأداء هذه المهمة الصعبة، ولهذا أطلقوا اسم «الحاسوب الهجين» على الجيل القابل من الحواسيب، لأنه يجمع بين مفاهيم علمية متعددة، حيث ستصبح الأسلاك المعدنية المستخدمة في نقل المعلومات، المعروفة في الحاسوب الراهن، ستصبح أثراً بعد عين، بسبب عدم قدرتها على استيعاب متطلبات القرن القادم، من حيث السرعة وكمية المعلومات المتداولة.

وفي مقارنة يجريها الباحث بين عطاء «الحاسوب الهجين» من المعلومات في الثانية الواحدة وبين معطيات الحواسيب الحالية، فيرى أن هذه تنقل «ملايين» المعلومات في الثانية، في حين يتمكّن «الحاسوب الهجين» بواسطة الليزر من نقل «ترليونات» من المعلومات في الثانية.

وبذلك يمكن تحديد ثلاث فوائد أساسية لـ «الحاسوب الليزري» الجديد- المسمّى بالحاسوب الهجين- تتمثل في السرعة الفائقة في العمليات ونقل المعلومات، وعدم تشابك أو تقاطع الوحدات الضوئية أثناء العمليات، وانقضاء الحاجة لوسائط ربط فيزيائية لنقل المعلومات، لأنها ستتم عبر الحزم الضوئية بين المعالجات مباشرة، التي تسهل نقل كميات هائلة من المعلومات خلال الممرات الضوئية الليزرية بلمح البصر.

ويذكر الباحث أن الخبراء يتوقعون إنجاز هذا الحاسوب في السنوات الأولى القريبة من القرن الواحد والعشرين المقبل، ويرى الباحث، وفقاً لما يراه المختصون في هذا المجال، أن ما تمّ التوصل إليه حتى الآن، بصدد هذا الحاسوب، يمثل الصحوة التي أفاقت عليها صناعة الحواسيب لمواكبة القدرات الخارقة للحزم الضوئية، وتسخيرها في تطوير هذه الحواسيب، تلبية لمتطلبات القرن القادم.

تتسم صناعة الحاسوب، بعامة، - كما يذكر الباحث- بالتعقيد نتيجة للترابط المتواصل بين أجزائه عبر الأسلاك المعدنية المختلفة التي تنظم أعمال الرقائق السليكونية وتنسّقها مع رقائق الذاكرة الرئيسية ولوحة المفاتيح، إضافة إلى محرك الأقراص. وإزاء هذا التشابك الألكتروني يحدث الكثير من المعوقات التي تؤثر سلباً على أداء الحاسوب. ولأن قدرات الرقائق الحديثة ستتضاعف مئات، بل آلاف المرات، فقد دفع ذلك العلماء إلى إيجاد وسائل نقل بديلة، لها القدرة على تلبية العمليات الحسابية بسرعة فائقة ومرونة نادرة، فكان «الليزر» خير من يلبي النداء، بغية الاستغناء، نهائياً، عن الأسلاك المعدنية في نقل المعلومات واستبدالها بنظام الاتصال الحر عبر الممرات الضوئية، التي تنسّق الخدمات بين الرقائق السليكونية بسرعة كبيرة.

وقد بذل العلماء، لتحقيق ما يهدفون إليه، جهوداً حثيثة، لابتكار وسائل جديدة، ومعدات صغيرة متطورة، تقوم بعملية الاتصال الحر عبر الممرات الضوئية، وأهمها جهاز «MQW» الذي ينظم عملية الاتصال بين الرقائق السليكونية، عبر الحزم الليزرية.

أما مصادر الليزر، فهي معدات صغيرة داخل الحاسوب، تعرف بـ «VCSEI». ويُعد هذان الجهازان الصغيران أساس الابتكار الجديد، وقلبه النابض. وقد تم صنعهما من مركبات (Galiam arsenide) وأما العدد البصرية داخل حاسوب المستقبل، كالمرايا والمواشير والعدسات، فهي الوسائل التي تنظم العمليات وسياقاتها، مع وجود المجسّمات اللازمة التي تضمن دقة مسير الليزر ضمن الممرات المخصصة له.

وقد بوشر بصنع النماذج الأولية لـ «الحاسوب الهجين» لتطبيق النظريات العلمية عليه، وتحسين أدائه، ووضع الأساليب العمليّة لتقليل الكلفة، كي تصبح أسعاره مناسبة قبل طرحه للإنتاج المعملي الشامل.

ويتوقع العلماء رواج الأسلوب الجديد لعمل الحاسوب بما يضمن تطويره في المستقبل، لإنتاج النظم المتوازية للعمليات حتى العام/ 2010/ له القدرة على إنجاز «مليون بليون» عملية حسابية في الثانية.

ويأمل المعنيون بالحواسيب تغييراً كبيراً في الأساليب الصناعية ومفاهيمها الميدانية لضمان نجاح الأسلوب الجديد في الاتصال الحر، بالحزم الضوئية والاستغناء عن الأسلاك المعدنية إلى غير رجعة.

إنها، إذن حسب الباحث، ثورة صناعية حقيقية، تستوجب توافر الوعي الصناعي لمواكبة الظاهرة الجديدة، ولكن الخبراء متأكدون من أنه- بعد مرور بضع سنين من تطبيق الابتكار الجديد- ستقتنع الجهات المصنّعة لهذا الحاسوب بضرورة مواكبة هذه الثورة العملاقة في عالم الحواسيب.

* * *

فنون

مسرحيات ممنوعة

في لحظة من لحظات يوم الثلاثاء الواقع بتاريخ / ١٢ رجب سنة ١٤١٨ هـ/ الموافق لـ / ١١ تشرين الثاني من سنة ١٩٩٧م/ رحل الأديب والكاتب المسرحي، العربي المصري، سعد الدين وهبة إلى جوار ربه، عن اثنتين وسبعين سنة، أمضى جلها بالدفاع عن الإنسان المتعب وقضاياه المصيرية، كيف لا وهو ابن ثورة يوليو ١٩٥٢، وهو الذي لم يسكت أبداً عن انتقادها حين أصبحت دولة، بغية استقامتها وإصلاح أخطائها.

لقد شغل المرحوم سعد الدين وهبه العديد من المناصب السياسية والثقافية وانخرط من ثم بالعمل النقابي. ففي العام ١٩٧٩ انتخب رئيساً لاتحاد النقابات الفنية في مصر، ثم رئيساً لاتحاد الفنانين العرب. وقد أعاد منذ مطالع الثمانينات من هذا القرن إحياء مهرجان القاهرة السينمائي وقد دعمه بكل وسائل الحياة والنماء، حتى غدا في مصاف المهرجانات السينمائية الكبرى في العالم.

من المشهود للراحل وقوفه الحازم في وجه التسرّب الثقافي «الاسرائيلي» إلى الساح الثقافية العربية المصرية، ولا سيما على الصعيد السينمائي، ولقد ظلّ صامداً في وقفته هذه حتى يوم رحيله، ولقد أفردت الصحافة «الاسرائيلية» العديد من صفحاتها للتنديد بموقفه هذا، وألحت على الجهاز الرسمي المصري إبعاد سعد الدين وهبة عن الطريق. لكن وهبه لم يترجل أبداً إلا غداة داهمه مرض عضال شديد المفاجأة وارتحل به. فاندفعت الجماهير الحاشدة تشيعه إلى مثواه الأخير، من حيث أنها تشيّع زعيماً شعبياً، ومناضلاً عنيداً وفناناً أصيلاً، ووطنياً، وعربياً ملتزماً. وكان المرحوم قد حصل على العديد من الجوائز والأوسمة، منها: جائزة الدولة التقديرية ١٩٨٧، ثم وسام الاستحقاق الثقافي من تونس سنة ١٩٩١، ووسام الفنون والآداب بدرجة قائد من الحكومة الفرنسية، وهو أعلى وسام فرنسي يمنح لغير الفرنسيين في الفنون والآداب. ثم وسام الاستحقاق من الدرجة الممتازة من الرئيس حافظ الأسد، سنة ١٩٩٧.

كتب سعد الدين وهبة في العام ١٩٦٩ مسرحية بعنوان «الأستاذ» فكانت بمثابة محاولة من الكاتب للبحث عن جذور الأحداث الخطيرة التي اجتاحت مصروالعالم العربي في حزيران/ يونيو/ سنة ١٩٦٧.

وكان المسرح القومي في مصر قد وضع هذه المسرحية في خطته للعام / ١٩٧٠/، بعد أن أجازتها لجان القراءة في الفرقة وفي المؤسسة، ولكن الرقابة على المصنفات الفنية رفضت إجازة عرض المسرحية، ورفع الأمر إلى المستويات العليا في الوزارة المعنية، فكان رأيها التوكيد على ما أقرته الرقابة.

بعد سنوات عدة أتيح لهذه المسرحية أن ترى النور عبر المسرح القومي ذاته بإخراج الفنان جميل راتب، وتمثيل: إجلال جلال، بدور ملكة الليل. وهاني عزمي، بدور المدرس. ورمضان عنتر، بدور الطالب. وعزة سامي، بدور طالبة. وألفت إمام، بدور طالبة أيضاً. ومحسنة توفيق، بدور الملكة. وسعيد الصالح، بدور جابي الضرائب. وجميل راتب، بدور الوزير. ثم يلي هؤلاء عدد آخر من الفنانين، ذكوراً وإناثاً، يتقمصون شخصيات: رجل الليل والأرملة والمنادي والوصيفة والقاضي والأستاذ.

قدم المسرح القومي هذه المسرحية على خشبتيه في كل من القاهرة والاسكندرية تباعاً، في موسمه ١٩٨٠/ ١٩٨١ حتى نهاية شهر آب ١٩٨١. ثم صدرت الأوامر، كما ذكر المؤلف نفسه[٢]، بإيقافها. وقد ورد بشهادته في هذا الخصوص: [في يوم السبت / ٥/ سبتمبر ١٩٨١ اتصل بي في الصباح الباكر الصديق جمال سليم وسألني عن خبر مصادرة مسرحية (الأستاذ) ولم أكن أعلم شيئاً فقرأ لي خبراً من (أخبار اليوم) الصادرة في نفس الصباح تحمل نبأ قرارات الرئيس السادات باعتقال عدد كبير من الكتاب والسياسيين والمفكرين... وجاء في نهاية القرار ما يأتي بالنص: «كما تقرر إيقاف عرض مسرحية الأستاذ التي كتبها سعد الدين وهبه لأنها تحُضُّ على الفتنة الطائفية». ودهشتُ إذ أن «الأستاذ» لاعلاقة لها بأي فتنة طائفية، بل إن زمنها المسرحي قبل ظهور المسيحيّة والإسلام وفي دولة (سومر) كما جاء في الرواية].

وكان المؤلف قد أخبرنا بما نقله رئيس إحدى المؤسسات الصحفية للرئيس السادات بشأن هذه المسرحية، خلال اجتماع رسمي، ضم، مع الرئيس السادات، وزير الداخلية عهدئذ السيد النبوي اسماعيل، ووزير الثقافة والإعلام السيد منصور حسن، ورؤساء مجالس إدارات الصحف. وفي هذا الاجتماع عرضت كشوف بأسماء الصحفيين والكتاب الذين تقرر اعتقالهم أو إيقافهم عن العمل الصحفي.

تحدّث رئيس إحدى المؤسسات الصحفية، موجهاً حديثه للرئيس السادات فقال: سيادتك زعلان من الصحافة. ما تشوف المسرح بتقول إيه../

ورداً على استفسار الرئيس السادات، تابع الصحافي: أنا كنت مع وفد من السودان في المسرح هنا في الاسكندرية، وشفنا مسرحية اسمها (الأستاذ) كاتبها سعد الدين وهبة، بتقول إن نصّ الشعب المصري بيتكلم ولايسمعش، والنص التاني بيسمع ولا يتكلمش، يعني نصّه أطرش ونصّه أبكم.

بهت السادات ونظر إلى منصور حسن وسأله في عنف:

– فيه مسرحية بتقول كده يا منصور؟...

رد الوزير بهدوء، مبيّناً أنها لاتقول هذا، لاسيما أنها تتحدث عن زمن ماضٍ بعيد، وأن تاريخ تأليفها يرجع إلى عشر سنوات مضت، بمعنى أنها لاعلاقة لها بعهد سيادة الريس السادات.

هذا الدفاع الذي تضمنه ردّ الوزير لم يفد المسرحية في شيء بدليل إيقاف عرضها، من ثم، ومنع عرضها مستقبلاً. إلا أنها ظهرت في كتاب مع مسرحية أخرى للمؤلف ذاته، عنوانها:

«اسطبل عنتر». وذلك صيف العام ١٩٩٨. وهذه أيضاً لم يتح لها أن تتجسّد أمام الناس.

لقد أراد المسرح القومي تقديمها في القاهرة، في موسمه للعام ١٩٧٣، وهي من ثلاثة فصول، فكلّف الفنان جلال الشرقاوي باخراجها مسرحياً، ووجه إليه كتاب التكليف الذي أعلن وقوع «اختيار المسرح القومي عليكم لاخراج مسرحية (اسطبل عنتر).. لفرقة زكي طليمات، وقد رصد لانتاج المسرحية المذكورة مبلغ ثلاثة آلاف جنيه على أن يكون العرض الأول للمسرحية يوم ١٥/ ٣/ ١٩٧٣. برجاء التفضل بموافاتنا بتوزيع الأدوار، والميزانية التقديرية، وموعد بدء التدريبات، حتى يمكن اتخاذ اللازم. تحريراً في ٢٧/ ١/ ١٩٧٣. المشرف على فرقة زكي طليمات كمال حسين».

في ورقة كشف حضور تدريبات المسرحية المذكورة، سنقرأ أسماء الفنانين: شفيق نور الدين، وسميحة أيوب، وكمال حسين وفردوس عبد الحميد، وأحمد الجزيري، وتوفيق الدقن، ومراد سليمان، وأشرف عبد الغفور.. وسواهم. ثم سنقرأ كشفاً بأسماء الاداريين والفنيين.

لكننا سنقرأ، أيضاً، ملاحظة عجيبة تقول:

«تؤجل (البروفات) حتى تأتي نسخة الرقابة» ولقد وردت هذه الملاحظة بعد مضي شهر كامل من الجهد والعرق والضنى، أمضاه الفنانون في تدريباتهم المتتالية يومياً استعداداً ليوم الافتتاح المحدّد باليوم والتاريخ اللذين ذكرناهما من قبل.

ثم لم يطل الزمن بالانتظار حتى قررت الرقابة رفض الترخيص بعرض هذه المسرحية كذلك، وأضحى جهد الفنانين، المخرج والممثلين، هشيماً تذروه الرياح.

ولسنا ندري فيما إذا كان قد حدث لمسرحيته التي بعنوان:

«سبع سواقي» ما حدث لكل من مسرحيتي «الأستاذ» و«اسطبل عنتر»، لاسيما أنها وردت- كإسم فحسب- على غلاف كتاب «مسرحيات ممنوعة» دون أن ترد فيه كنص. إما عن سهو من الناشر، وإمّا عن قصد من الرقابة؛ لهذا لانملك مرجعية القول الفصل في هذه المسألة. غير أننا نملك كل مرجعيات القول بانسجام سعد الدين وهبة- يرحمه الله- في حياته العملية مع خطه الفكري الذي نقله إليناعبر ما أبدعه من عطاء مسرحي وسينمائي. وسنظل نذكر لقاءنا به صيف العام ١٩٩٧ في صالة فندق الشام، وعرضه الملتزم بالقضية الفلسطينية والقضايا العربية الأخرى ودعوته لالتزام كل الفنانين العرب بها، قطعاً لطرق التسويات المذلة.

دراسة

اتساع رقعة الشرق في الغرب

كنا قد طرحنا في العدد السابق من «المعرفة» سؤالاً يقول: كيف حاولت أمريكا التخلّص من الشرق؟ ووعدنا بالإجابة عن هذا السؤال في هذا العدد من «المعرفة» أيضاً، وذلك غداة تعاملنا مع وجهة نظر الباحث العربي السعودي د. محمد عبد الله الغذامي[٣]، الذي كان قد رأى أن بريطانيا «تشرّقت»، من حيث أن الشرق كان قد أمدّها بما تريد لتكون دولة عظمى. لكن خروجها من الشرق جعلها «تتشرق» فأشبهت حالها حال الشرقيين، وبذا صار الشرق يتمدّد خارج حدوده الجغرافية ليمنح صفاته للاخرين، وعلى ذلك فقد اتّسعت رقعة الشرق في المحيط الغربي، كما رآها الباحث.

لقد دخل الشرق إلى بريطانيا، وتغلغل فيها، مثل تغلغل الشاي عبر حناجر الانكليز، وصارت «بريطانيا» مجتمعاً شبيهاً بالمجتمعات الشرقية حيث المجد الغابر يقابله حاضر صعب ومستقبل مضطرب.

ولقد كان الشاي طالع انكسار على الانكليز. ومنذ أن أدمنوا تجرّع هذا السائل الشرقي في زمن «فيكتوريا» - ملكة بريطانيا وامبراطورية الهند - وهم في تراجع متواصل، حتى صاروا مثلنا: بعيون بصيرة وأيد قصيرة.

وبما أن للشاي هذا المفعول التقويضي، فإن أمريكا تعاملت مع هذا السائل الشرقي - كما رأى الباحث - تعاملاً يحميها من الشرق ومن سوائله، فجمّدت هذا الشاي، وأخذت تتعاطاه مجمّداً (Ice Tea) لكي تبطل مفعوله وتقضي على سحره وتخلصت بذلك من (حرارة) الشرق، ومن (مرارته).

على أن تاريخ أمريكا مع الشرق، وتاريخ حماية نفسها منه، يعود- حسب الباحث- إلى زمن الاكتشاف والغزو. إذ إن «كولومبوس» لم يطأ أرض أمريكا إلا بعد أن غسل يديه ورجليه وذاكرته من كل ما يمتّ إلى الشرق بصلة. ولقد كان عام 1492، هو عام الاغتسال الأوروبي الأكمل من «عوالق» الشرق وبقاياه، حيث تولت اسبانيا المسيحية طرد المسلمين و«اليهود» من شبه الجزيرة الإيبيرية، وتطهرت- اسبانيا- بذلك، عرقياً ودينياً وثقافياً، من الشرق وعوالقه. ومن هنا جاء (كولومبوس) بوصفه ذلك الرجل الغربي خالص الغربية. ومعه حفنة من الرجال كاملي الغربية، ودخلوا أمريكا لينقلوا «الغرب النقي الصافي» إلى داره الجديد، حيث يبدأ مجداً جديداً لاتشوبه شوائب الشرق ولا تخالطه أمشاج العالم العتيق ولاأوهامه.

ولكن هذا الغرب «النقي» اصطدم، أخيراً، بشرق من نوع غريب، شرق يتمثل في فئات بشرية عجيبة، سماها كولومبوس بالهنود الحمر، وكأنها الشاي الشرقي الذي عرفه الانكليز في آخر أمرهم.

غير أن الفاتح الغربي- كما يراه الباحث- لايترك مجالاً للمفاجآت ولاللاحتمالات ويشرع من وقت مبكر في تطهير مستوطناته الأمريكية من هذه الأجناس البشرية ذات المسمّى الشرقي، وتبدأ هناك في الدنيا الجديدة ملاحم مشهودة للرجل الأبيض أبلى فيها بلاء لامثيل له في تاريخ الفتوحات، من أجل التخلص من «الأسمر» و«الأحمر»، كي يصفو المقام للرجل الغربي «النقي» الخالص النقاء.

ومن هنا فإن أمريكا كانت هي الصفحة الأولى في كتاب «المجد الغربي الخالص» وكان اكتشافها واستيطانها هو النتيجة الأولى والثمرة الطرية للاغتسال الاسباني الكبير لتطهّر أوروبا من الشرق وتخلصها منه.

ويتساءل الباحث: إن كانت أمريكا هي ثمرة الطهارة، طهارة أوروبا من الشرق، فما هي هذه الأرض عند مكتشفها..؟ ويرى في جوابه عن

تساؤله هذا أن في رسائل كولومبوس إلى البلاط الاسباني ما يشير بوضوح إلى أن أمريكا كانت تبدو عنده على أنها : عذراء، بكر، مغرية، مثيرة. وتظهر : غامضة، ساحرة، كلها كنوز من الذهب والذهب والذهب ومن العبيد والنساء.

وكان يراها هدية ربانية إلى إسبانيا المسيحية. هذه العذراء البكر صارت معشوقة تاريخية، لها فارس أول، هو «الرجل الأبيض المسيحي» يغار عليها من نسمة الهواء ومن «الأشرار» ذوي الألوان الأخرى غير البيضاء

وكان كولومبوس ينطلق من شعور قاطع بأنه يحمل تكليفاً إلهياً بأن يضم هذه الديار إلى مملكة الرب. وبذا فإن المسيح «النقي التقي» قد عثر على (العذراء). ويقول الباحث: «يكفينا أن نضع هذه الصورة المجازية في الاعتبار لنتصور أي علاقة ستنشأ، حينئذ، بين المكتشف والأرض، ونتصور موقفه من الآخر المنافس.».

وبعد أن يحيطنا الباحث بأن كولومبوس كان ينوي «غزو الشرق من الخلف» ولكنه عثر على شيء لم يخطر على بال بشر من قبل، وهو الفلكي والجغرافي والمطلع على «كل كتب الأقدمين في الملاحة والجغرافية»، ولم ير قط في أي منها أي ذكر أو إشارة لهذا القارة، يرى- الباحث- أن كولومبوس كان يبحث عن مكان معروف، وعن مكان قديم، فوجد ما لم يعرف وما لم يخطر على بال أحد.

من هنا جاءت «العذراء» وجاءت «المعجزة». وجاء الحس الإلهي بالاكتشاف.

ولذا فإن كولومبوس- حسب الباحث- أعاد صياغة العالم في ذهنه ورسم خارطة جديدة للكون. وجعل صورة الأرض على هيئة كرة مستديرة جداً. ولكن على جزء منها يوجد شيء كحلمة ثدي امرأة، وأن هذا الجزء، حيث يوجد هذا النتوء، هو الجزء الأعلى والأقرب إلى السماء. ويخبرنا

الباحث بأن ذلك قد ورد في رسالة من كولومبوس إلى البلاط الاسباني بتاريخ 1498.8.31، أي قبل خمسة قرون. وكان الباحث قد استقى مصدره هذا من كتاب «فتح أمريكا» لـ (تودوروف).

وفي تفسيره لهذه الرسالة يقول الباحث: «إن كولومبوس لم يقل إن تلك الحكمة هي أمريكا تحديداً، إلا أننا نستطيع أن نضع صورة (الحكمة) بإزاء فكرة (الأعلى والأقرب إلى السماء)، حيث تأتي (العذراء) بكامل صفاتها- تكون الأرض أنثى- وأوروبا هي النهد، بينما أمريكا هي (الحلمة).

هذا هو تاريخ الهجرة الإنسانية-كما يراها الباحث- حيث تبدأ الرحلة من الشرق بوصفه الجسد الأول والجسد الأصل، وتكون أوروبا هي التتويج الأول لتغريبة الحضارة؛ هذه الحضارة التي تبرز مثل حلمة فوق نهد باسق ويتدفق الحليب وتنضج الأنوثة. هذا الأعلى والأقرب إلى السماء يترجم نفسه أخيراً في ثلاثة حروف هي «U.S.A».

هي العذراء النقية مع عاشقها وفارسها، الرجل الأبيض، وهنيئاً لكولومبوس ما شربه من حليب، وهنيئاً لأحفاده ما أصطفوه لأنفسهم من نقاء وصفاء وتخلصوا فيه من (الشرق) أولاً في اسبانيا، وثانياً في تغريبته التي أخذتهم إلى سواحل المكسيك بعد تطهيرها من الأزتيك.

والواقع أنه يبدو على الغرب وكأنه يعاني من عقدة عميقة وقديمة اسمها «الشرق». وكأن عملية التطهير الكبير التي مارستها اسبانيا ضد بقايا الشرق فيها عام 1492 بطردها للعرب والمسلمين لم تكن لتكفي لتخليص الغرب من الشرق. ولقد انطبع الاستيطان الأمريكي بصراع دائم ضد السكان الأصليين مذ كانوا «هنوداً حمراً» وكأن صفتهم ومسماهم الشرقي هو الذي حرك كراهية المهاجرين الغربيين ضدهم.

وفي أثناء الحرب العالمية الثانية- كما يخبرنا الباحث- تجدد هاجس أمريكا ضد الشرقيين، فصارت الحادثة المشهورة حيث تولت السلطات

الأمريكية حجز كل الأمريكيين ذوي الأصول اليابانية وتمّ سجنهم ومحاصرتهم في معسكرات مطوقة في مزارع كاليفورنيا.

كل ذلك صار بسبب الخوف من هؤلاء الشرقيين على الرغم من كونهم مواطنين أمريكيين، وعلى الرغم من أن بعضهم قد استقر في أمريكا منذ ثلاثة أجيال.

وفي مقابل ذلك فإن الأمريكيين ذوي الأصول الألمانية أو الايطالية ظلّوا مواطنين أحراراً، . ولم يتعرضوا لأي شك في إخلاصهم أو في وظيفتهم. وبهذه المعادلة يتضح- كما يرى الباحث- أن الغربي هو الأصل وأن الشرقي هو الدخيل. ومن هنا فإن أمريكا تعلن عن نفسها بوصفها وطناً غربياً، والمواطنة فيها ليست سوى تأكيد ثقافي وسياسي للغرب ضد الشرق، ولن يكن الشرقي غربياً مهما أظهر من حسن النوايا، ولسوف يلاحقه أصله الشرقي مهما حاول الفرار منه جغرافيا وزمانيا.

ولئن كان الباحث قد ضرب لنا أمثلة من تعامل الغرب مع الشرق الذي في داخله، كتعامله مع الهنود الحمر ومع اليابانيين، وكلهم أمريكيون من حيث المواطنة. فلقد انطلق، في بحثه، خطوة أخرى تبيّن فيها أن الغرب لم يعجز عن ابتداع طرائق ذكية ومبتكرة- وشديدة الخبث- في محاربة الشرق الخارجي. من ذلك ما فعلته امريكا في تعاملها مع الروس. ولقد كانت أولى وسائل تدجين هذا الخصم هي بانطلاق المصانع الأميركية بابتكار «طريف» حولّت فيه (الدب الروسي) إلى لعبة، فمسخت هذا «الدب الأبي» إلى صورة وديعة هي الـ«Teddy bear» وصارت هذه الصورة لعبة بيد كل طفل أمريكي يفعل بها ما يشاء. لعبة تشترى وتباع وتهدى مثلما يتم اللعب بها والتلاهي معها، وتسخيرها لتسلية الطفل من حيث أنها دمية مطواعة، تخضع لإرادة صاحبها وتستجيب لمبتغاه. ومازالت هذه حال الدب الروسي لدى الأمريكيين، «إلى أن سقط الدب الحقيقي في الكرملين، وصار مصيره مثل مصير الدمية»، واكتسب المجاز- كما يراه الباحث- معنى دلالياً

حقيقياً، حيث صارت أمريكا تلعب بالدب الروسي حقيقة ومجازاً، وفي هذا كما يستنتج الباحث، استدعاء للسلاح البدائي حينما كان السحرة يرسمون صورة الخصم، ويسقطون عليها ما شاءوا من عقاب تقديراً بأن ذلك واقع عليه حقيقة، وبذا تكون أمريكا ساحرة جديدة، استطاعت أن تسخر خصمها الشرقي، فجعلته «لعبة مسخّرة بيدها، تأتمر بأمرها وتنصاع لرغباتهما وترتاح أمريكا، بذلك، من أحد وجوه عقدة الشرق.

ولكن «هل ظل الشرق في داخل أمريكا سلبياً. . وهل قبل أن يكون مادة مطواعة تستجيب لتصوّرات الغرب عنها؟» . سؤال يطرحه الباحث ويسعى إلى تلمس الإجابة عنه بأمثلة واقعية، تصورّ حال الشرق في داخل الغرب . هذه الأمثلة هي: نعوم تشومسكي وادوار سعيد من جهة، وفؤاد العجمي وفرانسيس فوكو ياما، من جهة ثانية.

تشومسكي انحدر من أسرة يهودية من شرق أوروبا، وسعيد انحدر من أسرة عربية من فلسطين، وكلاهما صار أمريكيا بالجنسية واللغة والثقافة، ولكن أمريكيتهما لم تمنعهما من رؤية الصورة من كل جوانبها، وكتاباتهما تكشف عن رؤى نقدية جادة حول الخطاب السلطوي الأمريكي، وهو خطاب ينطوي على نوع من (النفاق الأخلاقي) ويضمر دكتاتورية مبطنة تختفي وراء جلد الديموقراطية المصرح بها: هكذا يقول نعوم تشومسكي في كتاباته السياسية عن أمريكا- كما يذكر الباحث- ولا تختلف كتابات ادوارد سعيد عن ذلك في كشفه لخبايا الخطاب الغربي وتضميناته الكامنة في تصوّره للآخر وفي تعامله معه، والآخر هنا هو الشرق) بينما الذات دائماً هي (الغرب).

وكتابات أدوارد سعيد- حسب الباحث- ولاسيما عن الاستشراق الغربي، تكشف عن صورة للشرق لدى تلتجنسيا الغربية تظهر الشرق وكأنه خرافي. وبما أنه كائن خرافي فإن تفسير هذا الكائن ومحاولة فهمه تحتاج إلى تصورّ خيالي وليس إلى تعامل واقعي. وبذا فإن الشرق يمثل الغياب

واللاوجود والموت والفراغ. وهذه الصفات تعني أن الغرب ، بالضرورة، هو الحضور والوجود، وهو الامتلاء، وهذه معادلة تُفْضي بالسياسي الغربي إلى أن يستجيب للموحيات الثقافية التي يوحي بها الخطاب الفكري، ويكون من حق الغرب- بل من واجبه- أن يكون وصياً على هذا القاصر، ولسوف تكون هذه المهمة أخلاقية وحضارية. «أوَلم نرَ النظام العالمي الجديد؟.. أوَلم نرَ- من قبل- ونسمع عن المهمة الحضارية لأوروبا..؟!».

ويأتي العجمي وفوكوياما على الصفحة المقابلة لصفحة سعيد وتشومسكي. الأول عربي من جنوب لبنان والثاني ياباني. وكلاهما صار أمريكياً من طراز خالص الاغتراب. الأول صار صوتاً إعلامياً للسياسة الأميريكية خاصةً في احتكاكها مع الشرق. إنه يتكلّم باللغة التي يطلبها منه الخطاب الإعلامي السائد. ولذا تظهر صورته ويتردّد صوته بعد كل حدث يحدث في «الشرق الأوسط»، ويقول للأمريكيين ما يودون سماعه ويطمئن ضمائرهم بأن سياستهم مع الشرق هي السياسة التي يفرضها الواقع ومن ثم فإنها عمل أخلاقي وتاريخي صحيح.

أما الثاني فإن كتابه عن نهاية التاريخ يجعل (الديمقراطية الليبرالية) بوصفها طبخة غربية هي غاية المطاف البشري. وهي الذروة التي ننتهي إليها، أو عندها، التاريخ ويستريح من مشواره الطويل. ويكون الغرب هنا هو الإنسان وماعداه لما يزل يحبو في طفولته لن ينمو منها إلا أن يتغرّب مع الغرب.

ومرة أخرى تبدو صورة أمريكا على أنها (الحلمة) البارزة فوق نهد الكرة المستديرة. صورة رسمها كولومبوس وكررها فوكوياما. مع فارق بين الاثنين. فالأول غربي «نقي الأعراق!»، ولذا صار له من الأحفاد ما يكفي لقيام امبراطوريات غربية باسقة تزداد عدداً وقوة وتغريباً. أما فوكوياما فإن عرقه الياباني، الشرقي، سيظل يلاحقه. ولو كان راشداً غداة الحرب العالمية الثانية لوجد نفسه أسيراً في أحد مزارع كاليفورنيا، ولن يشفع له كتابه عن «نهاية التاريخ».

إن العرق الشرقي دساس، والبادي على الغرب أنه قد تعلم درساً لايحيد عنه وهو أن الشرق خطر لابدّ أن يُتّقى. ولذا فإن تشومسكي يعلن دائماً عن معاناة متواصلة يعانيها من حرمانه المستمر من وسائل الإعلام الجماهيرية. هذه الوسائل التي تستضيف فؤاد عجمي استضفات متتابعة قد تكون أكثر من مرة في اليوم الواحد، في حين أنها تتجاهل وجود تشومسكي ولا تتفطن له أبداً. وما ذاك- حسبما يرى الباحث - إلا لأن العجمي يتكلم بلغة السيد، بينما يرى الآخر ما لايراه العم سام.

هذه عقدة- عما يقرر الباحث- مازال الغرب يعانيها من الشرق، رغم التطهر والتطهير التاريخي، ويبدو أن الطهارة تحتاج دائماً إلى التجدد كيلا يصيبها الدنس مرة أخرى.

* * *

آداب

من الشعر العربي الليبي المعاصر

لم أرَ للشاعرة العربية الليبية (فوزية شلابي) سوى مجموعة واحدة تحمل عنوان «عربياً كان رامبو»[٤] إلا أن ناقداً ليبياً أحاطني، مشكوراً، بصورة شبه بانورامية بعطاء هذه الشاعرة، وبالنظرة الليبية الثقافية العامة لها[٥] من حيث أن كاتبة ليبية لم تثر ما أثارته (فوزية شلابي) من الضجة والانفعال لدى الوسط المثقف في المجتمع الليبي بعامته، وهذه الضجة أصبحت كالأسطورة، كما يقول الناقد لازمت فوزية ملازمة الظل لهذه «الشخصية الأدبية والفكرية المرموقة» فلا يفتح حديث ورد فيه ذكرها إلا انقسم الناس بين مؤيد ومعارض، والسبب في ذلك، كما يعتقد الكثيرون وحسبما يخبرنا الناقد، هو جرأة هذه السيدة وطلاقة لسانها، وقدرتها على

الدفاع، ليس عن بنات جنسها فحسب، ولكن عن إنسانية الإنسان في هذه الأرض بمعناه العام والشامل. فعندما تدعو إلى حرية المرأة وحقها في العمل وفي الحياة السياسية والاجتماعية فإنها تطالب أيضاً بأن يتحرر الرجل من كوابيس الماضي ونقل العادات والتقاليد*، إذ في رأيها أن قضية الحرية لاتتجزأ، وأنها في واقع الأمر تأكيد لأهمية الإنسان بمجمله. وهي بذلك، حسب الناقد، تطرق لأول مرة الأماكن المحظورة على النساء في كتاباتهن ونهجهن، وتهرب من ذلك «التابو» الذي وضعته رائدات الحركة النسوية الليبية أمثال حميدة العنيزي وخديجة الجهمي، وهو الدفاع عن بنات جنسهن فقط.

وهذا هو بيت القصيد، فقد اعتاد الناس على سماع نغمة واحدة وهي كلمة «حرية المرأة» لكن أن يستمعوا إلى عنصر نسائي ينادي «بتحرير الرجل» من أوهام الرجل» من أوهام الماضي، فذلك استفزاز ما بعده استفزاز لذوات الرجال، وطعناً في امتيازاتهم الاجتماعية، وهذا بالضبط ما حاولت فوزية شلابي ولوجه في كتاباتها وشعرها.

قدمت فوزية، كما يخبرنا الناقد، أكثر من خمسة دواوين شعرية من الحجم الصغير، منها ديوانها الأول المعنون بـ: «بالبنفسج أنت متهم» وتدل تواريخ قصائده بأنها نشرت في جريدة الجماهيرية بين سنوات 1982- 1980، وديوانها الثاني بعنوان «في القصيدة التالية أحبك بصعوبة» وذلك سنة 1984، وديوانها الثالث الذي بعنوان:

«فوضوياً كنت وشديد الوقاحة» وقد صدر سنة ١٩٨٥. ثم: «عربيداً كان رامبو» الذي صدر العام 1986، وهو الذي بين يدي الآن، وقد اقتنيته

* الشاعرة فوزية شلابي وزيرة في الحكومة الليبية، كما أخبرني مسؤول الجناح الليبي/ رقم ٣٤/ بمعرض الكتاب العربي بدمشق ١٩٩٨.
ع. الحلبي

من معرض الكتاب، العام الفائت، ويبدو أن هذا المعرض هو الوحيد الذي يزيل الحواجز أمام الكتاب العربي للوصول إلى القارىء العربي.

وللشاعرة ديوان آخر يذكره الناقد بعنوان: «والسكاكين انتظرها ياخليل» وقد صدر العام 1986 أيضاً. وقد رأى الناقد أن فوزية شلابي، تترسّم في إبداعها الفني خطى الشاعرة الجزائرية (أحلام مستغانمي) في تمردها وضجرها، والشاعر اللبناني (بول شاؤول) في فكّه رموز الفكر واللغة وإعادة ترتيب مفرداتها وقوانينها، كما تأثّرت- فوزية شلابي- بتيار الفلسفة الوجودية الذي درسته أثناء تحصيلها العلمي في قسم الفلسفة بجامعة الفاتح بطرابلس. كذلك تأثّرت بابداعات الشعراء الفوضويين الفرنسيين مثل رامبو وبودلير، الشيء الذي يلاحظه الناقد في شعرها.

ترى فوزية- حسب الناقد- أن الشعر يبدأ حيث يبدأ الوجع، ولكن ماهو الوجع، وما المقصود به عند هذه الشاعرة؟. ويجيب نقلاً عمّا قالته الشاعرة ضمن كتاب لها بعنوان «قراءات عاقلة»: «إن الوجع الأعظم هو وجع الخلق. حيث من النطفة يزدهر كون من عوالم حيّة، حية ومشعّة من حدّ الابتداء إلى حافة الحلم، الغد، الآتي، القادم، المستقبل». والقصيدة بهذا المعنى هي نوع من الصنعة، من الخلق والابداع والابتكار، مثلها في ذلك مثل توالد الأحياء والأشياء، وقمة التوالد هي تلك اللحظة الشعرية المسماة بـ«الإبداع» أو قمة التوتر وتتجلّى مجسّدة في عملية «التكوين» أو كما تُحبّ أن تسميه «الخلق الأعظم»، وهو حالة الخلق أو الابداع أو لحظة انطلاق «الأنا» من إسارها في عملية توحد وفيض صوفي و«هو حالة من الشهود العرفاني، حيث الوحدة، وحيث الانصهار وحيث ترتد الفيوضات إلى فعل الفيض، إلى الذات الكاملة الواجبة، المطلقة، الواحدة» حسبما تقرره في الصفحة 124 من «قراءات عاقلة» وحسبما أخبرنا به الناقد.

لكن التنظير شيء والفعل التطبيقي شيء آخر. وإذن فهل النص الذي بين أيدينا بعنوان: «عربياً كان رامبو» يترجم عملياً ما تقدم من أقوال الناقد ومن أقوال الشاعرة على حدّ سواء؟

لن أجيب عن سؤالي هذا فأبدي رأياً، لكني سأقدم نموذجاً من هذه المجموعة ذات الشكل الأنيق، التي أحبَّ الناقد أن يطلق عليها اسم «ديوان» والتي لاتتعدى صفحاتها الستين بما فيها الصفحات الأربع البيضاء في البداية، والفهرس الذي احتل صفحتين، والمجموعة بمجملها من قطع كتاب الجيب. بيد أن الابداع لايقاس بالكم ولا بالحجم، بل بالنوع وحسب. على أني سأكتب النموذج الذي سأختاره من هذه المجموعة ليس بالطريقة التي كتب بها في المجموعة حيث الكلمة الواحدة تشكل سطراً، بل سأجعلها متتابعة وأفصل بينها بخط مائل، اقتصاداً في المساحة المكانية. وهذا نموذج من شعر شاعرتنا هذه:

تستبدل بالعسل دمي

في هذا المساء الرطب / كانت العربةُ/ أثقلَ/ من سنوات الجمر، / والمرآةُ/ أمامي/ تريقُ ماءَ العين / فقط : هي حبّةُ (الدقلة)/ المتشرةُ/ فوق شهوة فمك/ الانتهازي، / التي كانتْ تسرقُ/ من الطريقِ/ الاتجاهات، / ومن المارةِ/ الأرصفةَ/ والجمالَ/ القاسي/ من باعة الزنبقِ/ وتستبدلُ بالعسلِ/ دمي/ . (ص53- ص 55).

سبحان الله! وللناس فيما يعشقون مذاهب!!

* * *

إصدارات جديدة

ملءُ السلّة من ثمَر المجلّة

يخيّلُ لقارىء هذا العنوان المسجّع أنه أمام كتاب عتيق، من كتب الأمهات، لكنه حين يفتحه ويطالعه، يجد نفسه أمام مجموعة من الخواطر

التربوية والاجتماعية، يزيّنها الطموح إلى تعميم الأخلاق النبيلة، وإشاعة الفضيلة، لاسيما بين الأجيال العربية الشابة.

ولكي ينجز هذا الكتاب(٦) لجأ الكاتب العربي السعودي عبد العزيز بن عبد الله الخويطر إلى عدد كبير من المراجع والمصادر لاتقل عن الثلاثين، أكثرها من التي يطمئن الباحث إليها ويتشوّق التواق إلى المعرفة أن يجالس بعضها، ولو لحيّز من الوقت قصير.

والأستاذ الخويطر يدرك، دونما شك، أن الجيل المعاصر، في معظمه، ينسجم مع روح العصر، من حيث ميله إلى السرعة في كل شيء ومحاولته اللحاق بها، ولهذا قدم له «مقالات» سريعة التناول غنية الفائدة وجليلتها، كيف لا وكاتبنا هذا كان قد تدرّج في الحياة الجامعية حتى اغتنى. لقد كان طالباً في جامعة القاهرة حتى الإجازة، ثم جامعة لندن حتى الدكتوراه، ثم أميناً عاماً لجامعة الملك سعود، ثم وكيلاً لها، ثم مدرّساً لجانب من التاريخ المعاصر في كلية الآداب. ثم انخرط في الشأن العام، كوزير للصحة، ثم للمعارف على مدى إحدى وعشرين سنة، ثم وزير دولة.

هذه المسيرة الحافلة تؤهّله لأن يكون مرجعاً فعلياً في الحقل التربوي وخبيراً في فهم طموح الشباب، وعلى هذا الأساس، فيما بدا لنا، كتب الدكتور الخويطر ما كتب. وسنختار واحدة من خواطره هذه لقراء مجلة «المعرفة» الأفاضل، لكي يأخذوا فكرة عن خطّ سير الدكتور المؤلف في نقل ما يريد إلى قارئه، عبر كتاب تجاوز أربعمئة صفحة من قطع الوسط، هي عصارة معطيات مراجعه ومصادره، وقد ألبسها الثوب المعاصر، لتكون قريبة من قراء هذا العصر:

العَربُ والخَيل

العرب في صحرائهم اقترنوا بالخيل والإبل، عرفوها: طباعها، وأخلاقها، عاداتها، أمراضها، جيدها، ورديئها، أدوار حياتها، وأطوار نموّها، فائدتها ونفعها.

كان للخيل عندهم مكانة تسبق مكانة الولد أحياناً، وحجتهم أنها حصن لهم عند الشدائد، فيها يردّون الغارة، وعليها يشنون الغارة، على ظهورها يطيرون... ليردّوا بها إبلاً سيقت في هجمة، أو اقتيدت من مرعى.

قدّموها على الأم والزوجة والولد، لأنهم بها يحمون هؤلاء، وبهؤلاء لا يحمون الخيل، كما قدّروا.

يجوع العربي ولاتجوع فرسه، ويصبر على الحرّ والقرّ، ولايعرض فرسه لشيء من ذلك؛ يسقيها الماء والحليب، ويحرم نفسه منهما!.

تغزّل العربي بالفرس، وصفها في شعره عضواً عضواً، وشبّه كل عضو بما يظهر فضله وتفوّقه. درس حالها حتى لم يعد يخفى عليه شيء من جسمها أو طباعها.

أدرك فيها ذكاءً لم يجده في غيرها من الحيوانات، اللهم إلا ماتقارب فيه مع الناقة؛ من اقتناها فكأنما حاز الدنيا بأجمعها، والغارة التي تأتي بإضافة حصان أو فرس إلى القبيلة غارة مباركة، أضافت للقبيلة قوة إلى قوّتها، وكذلك إذا ولدت فلواً، أو فلوة؛ وهذه قد ترجّح على ولادة ولد. ولهذا اختاروا للفرس خير الفحول، وأكثرها أصالة، واكتمال جسم وطبع؛ واحتفظوا لها بأنساب صافية، لايدخلها خلط، ولايشوبها عيب؛ واختاروا لها خير الأسماء.

والخيل تستحق كل هذه العناية، لما سبق ذكره من فوائدها، ولما حباها

الله به من جمال وحسن؛ لاتكاد تبعد عينك من النظر إليها، حسن قوام، وحسن منظر. مشيها جميل، وركضها مبهج، وطردها معجب.

إن نظرت إليها مقبلة، سرتك استقامة الجسم، وتناسق الرقبة معه، وإن نظرت إليها مدبرة رأيت تناسقاً بين العجز والظهر، وإن نظرت من أحد الجانبين رأيت انسياباً من البدء إلى النهاية، ورأيت في تقويس الظهر والبطن جمال التكوين، وروعة الإبداع.

أما الألوان فباهرة بأنواعها المتعددة؛ وما قد يكون، هناك، من غرّة بيضاء في الجبين، أو تحجيل في القدمين، أو أحدهما، يضفي على اللون الأصل رونقاً وتمييزاً.

ولنباهة الخيل وذكائها، تكاد تجزم أنها تعرف جمالها وتدلّ به! . وقد كُتِبَتْ كتب عدة عن الخيل وأمورها المختلفة، وقيل فيها ما يؤكد أن العربي عنده من الخبرة فيها ما يبرر تعلقه بها وتقديره لها.

وحب الخيل عند العربي يكاد يكون فطرة فطره الله عليها، وغريزة زرعها الله فيه قبل الولادة، وقبل أن يعرف الحياة.

وتكاد هذه المحبة، وهذا الالتصاق الودي، وهذا التقدير، توحي لك بأن الخيل تُكنّ للعربي ما يُكنّ لها. وأذكر أننا زرنا مزرعة في إحدى دول الغرب، فعلّق صاحب المزرعة- وكل ما فيها خيل عربية- قائلاً: أكاد أقسم أن الخيل عرفتكم، وأنها الآن في حالة نفسية تختلف عما قبل. . .

من رأى كيف «يعسف الحصان» ويهيّأ للركوب، ويمرّن على قبول امتطاء ظهره، ويدرب على ذلك من قبل رجال البادية، والخطوات التي يتخذونها، ويتدرجون فيها، يدرك مدى معرفتهم بالخيل، وفهمهم لطبائعها، وأغلبهم أخذ العلم بالتجربة والمران، والفطنة، وبعض علم العرب عن الخيل، وما كسبوه من كثرة عشرتهم لها، ودقة ملاحظتهم. الأمر الذي يبينه النص التالي، وهو يُروى عن عمرو بن معدي كرب، وقيل إن مبْدي الملاحظة هو سليمان بن ربيعة الباهلي:

قيل لسليمان: بم تعرف الهجن من العتاق؟

قال: بنظري إلى الأعناق.

قيل: فبيّن لنا ذلك. / قال: فدعا بطست من ماء، فوضعت على الأرض، ثم قدّمت الخيل إليها واحداً واحداً، فما ثنى سنبكه ثم شرب، هجّنه. وما شرب ولم يثن سنبكه، جعله عتيقاً. وذلك لأن في أعناق الهجن قصراً، فهي لاتنال الماء إلا على تلك الحال، حتى تثني سنابكها؛ وأعناق العتاق طوال، فهي تشرب ولاتثني سنابكها. / ص٣٦٥-ص٣٧٠/ من نص الدكتور المؤلف، بشيء من التصرف. أما النص التراثي فلقد استقاه المؤلف من «البصائر والذخائر» لأبي حيان التوحيدي.

وهكذا يمضي د. الخويطر - وهو بالمناسبة لم يشأ أن يضع لقبه العلمي على غلاف كتابه، مكتفياً باسمه الثلاثي - هكذا يمضي في تعامله مع القارىء. أما امتلاء «السلة» فهو حصاد بما نشره في عدد من المجلات.

* * *

إحالات

١- الليزر في كمبيوتر الغد ضمن مجلة العربي: العدد ٤٧٩/ ١٩٩٨.

٢- وهبه، سعد الدين. إيقاف «الأستاذ» للمرة الثانية ضمن كتاب «مسرحيات ممنوعة» الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٨.

٣- مجلة المعرفة: العدد ٤٢٣/ ١٩٩٨ «نافذة على الوطن العربي» فقرة «دراسة». وانظر: الغذامي، د. عبد الله محمد في المصدر ذاته.

٤- المنشأة العامة للنشر والتوزيع. طرابلس/ ليبيا/ ط١/ ١٩٨٦.

٥- عريفة، الطاهر بن. قصائد وتجارب. الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان/ ط١/ الفاتح 1424 ميلادية/ طرابلس دون ذكر للسنة «الافرنجية». إلا أن مقدمة المؤلف تشير إلى أنها 1991 إفرنجي.

٦- مؤسسة الجريسي للتوزيع/ ط١/ ج١/ المملكةالعربيةالسعودية/ الرياض/ ١٩٩٨.

كتـاب الشـهر

علم النفس العام

ميسـاء نعـامة

صدر حديثاً عن وزارة الثقافة ضمن سلسلة دراسات نفسية، الكتاب(٤٠)، تحت عنوان علم النفس العام. قام بتأليفه مجموعة من علماء النفس، وترجمه الى اللغة العربية عن اللغة الروسية، الاستاذ جوهر سعد، يقع الكتاب في

(*) ميسـاء نعامة : باحثة من سوريا، محررة في مجلة المعرفة، تنشر في الدوريات المحلية والعربية.

سبعمائة صفحة من القطع الكبير ويضم بين دفتيه، مقدمة وخاتمة وأربعة أقسام بحثية.

لم يعد خفي على أحد المكانة الهامة التي يحتلها علم النفس في منظومة العلوم الأخرى، فقد حقق تقدماً كبيراً إبان القرن الحالي وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية. ومع تعدد الموضوعات والأنشطة التي يبحث بها علم النفس كان لا بد أن تتفرع عنه فروع عديدة، ويختص كل منها بموضوعات خاصة بطبيعة الميدان الذي يؤدى فيه النشاط. ومن هذه الفروع نذكر بعضها:

علم النفس التجريبي، علم النفس العمري، علم النفس الاجتماعي، علم النفس التربوي، وعلم النفس العام. طبعاً هناك فروع كثيرة لا مجال لذكرها لأن الحديث سيفرد للتحدث عن فرع علم النفس العام من خلال كتاب علم النفس العام الصادر عن وزارة الثقافة السورية والذي ترجمه الى اللغة العربية جوهر سعد.

الباب الأول من الكتاب عُنون بـ موضوع علم النفس.

يضم هذا الباب

١- مفهوم موضوع علم النفس:

من المعروف بأن علم النفس هو دراسة سلوك الانسان وماوراء هذا السلوك من عمليات نفسية معرفية كالادراك والتصور والتخيل والذاكرة والتفكير وخصائص شخصية كسمات الطبع والمزاج ورد الفعل... بالاضافة الى الجانب الانفعالي ومستوياته، وبهذا الشأن ورد في الكتاب: «يدرس علم النفس العالم الداخلي للانسان كذات واعية للتطور الاجتماعي الذي يجب أن يأخذه بعين الاعتبار أثناء عملية التربية والتعليم وأثناء التدقيق بسلوك ونشاط الناس»(ص٥).

٢- الفهم المادي والمثالي للحالة النفسة:

تحت هذا البند يسرد الحديث للصراع الأبدي بين المادية والمثالية. المثالية التي تنظر الى الحالة النفسية كشيء ما أولي موجود بشكل مستقل وغير مرتبط بالمادة.

أما المادية فهي على نقيض للمثالية كما هي الحال في كل الأمور سواء الفلسفية. أو النفسية، فهي تنظر الى الحالة النفسية كظاهرة من الدرجة الثانية ومشتقة من المادة، أما المادة كظاهرة أولية وكأساس فانها الحامل للحالة النفسية.

٣- خصائص الانعكاس النفسي

التكوين النفسي للانسان هو نتيجة للنشاط الانعكاسي لدماغ الانسان وانعكاس ذاتي للعالم الموضوعي. وهذا الانعكاس ليس جامداً إنما هو عملية فعالة تدل على نشاط مستمر. وطالما أننا قلنا بأنها -أي الحالة النفسية- انعكاس ذاتي للعالم الموضوعي أي يجب أن نراعي الفروق الفردية والعمرية أثناء العملية التعليمية التربوية.

إن الطابع المسبق يعتبر من الخصائص المهمة للانعكاس النفسي، لـ«الانعكاس المسبق» عند أنوخين وعند بونشتاين».

والمقصود بالطابع المسبق أو الانعكاس المسبق، هو تلك الخبرة المتراكمة والمثبتة عند الانسان، ومن خلال عملية الإنعكاس المتكررة لحالات محددة يتكون تدريجياً نمط رد الفعل المستقبلي، فور وقوع الكائن الحي بحالة مشابهة.

٥-بنية علم النفس:

كما ذكرت في بداية مقالتي أن علم النفس في هذه المرحلة المعاصرة للتطور يتضمن منظومة معقدة ومتشعبة من الفروع العلمية ومن الضروري

الآن أن نأخذها بشكل مفصل مع تعريف بسيط لكل فرع من فروعه :

١- **علم النفس التكويني**: يدرس هذا العلم القوانين الأكثر شمولاً للنشاط النفسي عند الانسان الطبيعي البالغ .

٢- **علم النفس التربوي**: يدرس هذا العلم قانونية التطور النفسي للانسان وتشكل العمليات والخصائص النفسية للشخصية .

٤- **علم نفس العمل**: يبحث هذا العلم في الاسس النفسية للنشاط الكدحي . ويدرس السمات الهامة للشخصية من الناحية المهنية وما يتعلق بالعمل .

٥- **علم النفس الهندسي**: هو أحد أقسام علم نفس العمل ويبحث في قضية العلاقة بين الانسان والآلة .

٦- **علم نفس الفضاء**: هو أحد الفروع الجديدة المستقلة لعلم نفس العمل . نشأ هذا العلم مع تحليق الإنسان في الفضاء .

٧- **علم النفس العسكري**: يهتم بالحالة النفسية للانسان في الموقف القتالي .

٨- **علم نفس الرياضة**: يعالج هذا العلم الأسس النفسية لتربية وتعليم الرياضيين .

٩- **علم نفس الفن**: يبحث هذا العلم في المكونات النفسية للنشاط الموجه الى خلق انتاج الفن .

١٠- **علم النفس الاجتماعي**: يدرس هذا العلم التجليات النفسية للتجمعات الاجتماعية المختلفة .

١١- **علم النفس الحقوقي**: يدرس المشاكل المرتبطة بالنواحي النفسية للتحقيق وتحليل أقوال الشهود التي يقتضيها الاستجواب .

١٢- علم النفس الطبي: يدرس هذا العلم مسائل الطب النفسي، الصحة النفسية، ومسائل العلاقة بين الطبيب والمريض.

١٣- علم نفس الأمراض: يدرس الأشكال المختلفة للشذوذ عن النشاط النفسي العادي للناس، والاختلالات المختلفة للتطور النفسي العادي.

١٤- علم النفس المقارن: ويشمل هذا العلم مكاناً خاصاً بين الفروع الأخرى لعلم النفس، لأنه يدرس الحالة النفسية للحيوانات. وأهمية هذا الاتجاه في علم النفس يكمن في أنه يكشف عن التاريخ السابق للوعي الانساني من خلال دراسته للحالة النفسية عند الحيوانات وخاصة الحيوانات الراقية. تلك هي الفروع الأساسية لعلم النفس المعاصر، وبقدر ما نأخذها بعين الاعتبار في حياتنا العملية بقدر ما نستطيع السيطرة على مشاكل حياتنا اليومية وتنظيمها.

أما الباب الثاني في هذا الكتاب القيّم فقد جاء تحت عنوان: طرائق علم النفس. لكل علم طرائق ومبادئ يبني من خلالها البحوث العلمية الخاصة به، ولا بد أن تكون هذه الطرائق مستندة إلى أساس علمي.

ويحدد الكتاب في هذا الباب الطرائق التي يستند إليها علم النفس وهي:

١- مبادئ بناء بحوث علم النفس.

٢- طرائق جمع المادة الحقيقية (الفعلية)

٣- طرق معالجة مواد البحث.

والآن لنأخذ هذه الطرائق بشيء من التفصيل:

١- مبادئ بناء بحوث علم النفس:

آ- **موضوعية دراسة الظواهر النفسية:** أي دراسة الأسباب الكامنة لنشوء الظواهر النفسية، وهذا يتطلب النظر إليها من خلال وحدة الأسباب الخارجية والداخلية.

«فبناء بحوث علم النفس طبقاً لمبدأ الموضوعية يعني التجسد العملي لأحد المبادئ الأساسية لعلم النفس -مبدأ الحتمية- الذي يعني مبدأ الاشتراطية السببية للظواهر النفسية. يتطلب مبدأ الموضوعية أيضاً دراسة الانسان خلال عملية نشاطه حيث يمكن أن نحكم على الخصائص النفسية للانسان من خلال أفعاله الحقيقية فقط».

ب- دراسة الظواهر النفسية في تطورها.

بما أن الدراسة الموضوعية للظواهر النفسية، تُعنى بمسألة أو مبدأ الحتمية، ودراسة الانسان خلال عملية نشاطه، إذاً هذا يعني دراسة الظواهر النفسية في تطورها وتغيرها وهذه الدراسة تتطلب إظهار السمات النفسية المتكونة لدى الانسان، بالاضافة الى الخصائص الجديدة للحالة النفسية التي تولد مع الانسان في كل لحظة من لحظات حياته.

جـ- الدراسة التحليلية-التركيبية للشخصية.

مبدأ التحليل والتركيب من المبادئ الهامة التي يجب على الإنسان استخدامها في كل مجالات حياته، لأن الدراسة التحليلية للانسان تسمح بمعرفة عناصر الحالة النفسية في الظروف المختلفة لحياة ونشاط الشخصية، أما الدراسة التركيبية فهي تجمع هذه الجزئيات في كل، لاظهار العناصر المشتركة والمتبادلة فيما بينها وبالتالي امكانية الوصول إلى قاعدة عامة.

٢- طرائق جمع المادة الحقيقية (الفعلية)

تتعدد طرائق جمع المادة الحقيقية عن النشاط النفسي للانسان سنورد الأكثر أهمية منها:

آ- **طريقة الملاحظة**: وهي من أبسط الطرائق لأنها تقوم على دراسة هادفة تقوم على أساس ادراك نشاط وأفعال الشخصية في الحالات الطبيعية المختلفة، ولتثبيت نتائج الملاحظة أهمية كبيرة من أجل:

١- الحفاظ على الوقائع ذاتها.

٢- لضمان الفترة الزمنية والتنظيم الكاملين.

ب- **طريقة التجربة**: تعتبر التجربة طريقة أساسية في علم النفس، كما هي أساسية في العلوم الأخرى، فهي تجمع الوقائع في ظروف معطاة لـ مُشْكلة، بشكل خاص والتي تؤمن تمظهراً فعالاً للظاهر النفسية المدروسة.

جـ- **طريقة المقابلة**: وهي طريقة يتم من خلالها جمع الحقائق عن الظواهر النفسية خلال عملية المخالطة الشخصية وفق برنامج موضوع خصيصاً ومن أهم شروط المقابلة الحفاظ على جو طبيعي وودي بحيث لايشعر الخاضع للتجربة بانه في حالة استجواب.

د- **طريقة دراسة نتاجات النشاط**: وهي طريقة جمع الحقائق عند تحليل النتائج المجسدة للنشاط النفسي. يفهم من هذا الكلام أن الباحث عند استخدامه لهذا المبدأ ليس لديه عمل مع الانسان نفسه، وانما مع النتاج المادي لنشاطه الحاصل

ى- **طريقة الاستمارة**: وهي طريقة تُجمع الحقائق من خلالها على أساس تقرير مكتوب من قبل الخاضعين للتجربة أنفسهم، حسب برنامج موضوع خصيصاً.

و- **طريقة الاختبارات**: هذه الطريقة تختلف عن جميع الطرائق المذكورة سابقاً لانها تقوم بتنفيذ وظيفة أخرى وهي اثبات وجود أو غياب تلك السمات المعروفة مسبقاً عند هؤلاء أو غيرهم من الخاضعين للتجربة.

٣- طرائق معالجة مواد البحث

أكثرها انتشارها هي: ١- طريقة البديل (الخيار بين شيئين). ٢-طريقة التحليل الارتباطي. ٣- طريقة التمايز.

* تكون علم النفس كعلم وحالته الراهنة، عنوان الباب الثالث من الكتاب، وتندرج تحته الموضوعات التالية:

١- تشكل المفاهيم النفسية الأساسية-وطرائق البحث:

علم النفس لم ينشأ فجأة وبدون أي تحضيرات، انما هو نتيجة عمل طويل وتجارب كثيرة، وهذه التجارب هي التي ساعدت على انتشار هذا العلم وعلى النظر والبحث في أمور علم النفس بشكل أعمق.

وكانت ولادة هذا العلم مع نشوء المجتمع الطبقي، وتشكلت في الفلسفة اليونانية وجهتا نظر واضحتان ومتناقضتان عن الحالة النفسية هما: وجهة النظر المادية، ووجهة النظر المثالية، وظهر آراء مختلفة لفلاسفة مختلفين، منهم ديمقريطس، أفلاطون، أرسطو، ديكارت وبيكون وجون لوك هكذا إلى أن نشأ علم النفس العام كعلم مستقل بذاته، (وكانت أول رسالة بحث تحت عنوان «علم النفس» ظهرت في عام ١٥٩٠، هذا يعني قبل ٣٠٠ سنة من بروز علم النفس كعلم مستقل)(ص٩٢).

٢- الاتجاهات المعاصرة في علم النفس البرجوازي:

على رأسها المدرسة السلوكية، ورائد هذه المدرسة، عالم النفس الامريكي د. واطسون الذي نظر الى علم النفس كعلم عن السلوك.

ثم المدرسة الجشتالتية: التي تبحث في سيكولوجيا الكل، حيث انتقدت المدرسة السلوكية لبحثها في عناصر منعزلة للسلوك. بينما تنظر الجشتالتية إلى السلوك على أنه مجموعة من الأفعال المنعكسة لا يمكن تجزئتها.

وبعدها أتت مدرسة التحليل النفسي، والتي ارتبط اسمها بالطبيب النفسي النمساوي فرويد، وقد أعاد فرويد انتباهه إلى اللاوعي وجعله موضوعاً للبحث.

* الباب الرابع أي تحت عنوان: الشخصية والنشاط.

١ - مفاهيم الانسان والشخصية والفردية وترابطهم فيما بينهم:

ثلاث مفاهيم نستخدمها في حياتنا الشخصية هي الانسان، الشخصية والفردية. فصل الكتاب هذه المفاهيم بشكل موسع، لكننا سنأخذ المعنى الأساسي لكل منها بشكل مختصر.

مفهوم الانسان: الانسان هو كائن بيولوجي، وهو كائن اجتماعي.

مفهوم الشخصية: هي فاعل التطور الاجتماعي، وفرد واعٍ يشكل مكاناً محدداً في المجتمع ويقوم بتنفيذ دور اجتماعي محدد هو الوظيفة الاجتماعية للشخصية.

مفهوم الفردية: باختصار هي ابتكارية الشخصية أو ما تبتكره الشخصية للتميز عن غيرها.

* الباب الخامس يتحدث عن اتجاه الشخصية

١ - مفهوم اتجاه الشخصية: هو جملة البواعث المحددة لاختيار العلاقات والفعاليات الانسانية.

٢ - الحاجات: كل فرد منا لديه حاجات ويسعى دائما لتلبية هذه الحاجات فحاجتنا للعيش تجعلنا نقوم بالعمل من أجل تلبية هذه الحاجة وماتتبعها من حاجات الغذاء والشراب واللباس والمأوى . . .

وهذه الحاجات تصبح بهذا المعنى دافع للسلوك ومحرك للنشاط إذاً الحاجات هي القوة الأساسية الحافزة للنشاط المعرفي والعلمي للانسان.

٣- الاهتمامات:

مفهوم الاهتمام: هو علاقة إختيارية للشخصية مع الموضوع بحكم أهميته الحياتية وجاذبيته التأثيرية، والاهتمامات تأتي من الحاجات لكنها لاتنحصر بها حيث أنه من الممكن أن يصبح الاهتمام حاجة عندما يتعمق ويتعزز.

هناك أنواع عديدة من الاهتمامات، فالاهتمام قد يكون مادي، أو عقلي...

٤- العقيدة ومثل الشخصية:

مفهوم العقيدة: مجموعة وجهات النظر حول الطبيعة والمجتمع والتفكير الانساني، بكلام آخر هي مجموعة وجهات النظر حول الحياة الاجتماعية، «هذا يعني المبادئ السياسية الاخلاقية التي تعكس الوجود الاجتماعي للناس».

* الباب السادس: الشخصية والجماعة

١- مفهوم الجماعات والمجموعات: بكل تأكيد الإنسان بطبعه اجتماعي لانه لا يستطيع أن يعيش معزولاً عن الناس، لانه بحاجة لهم كما أنهم بحاجة إليه.

هذا الباب يفرد الحديث الجماعات والمجموعات ويأخذها بكثير من التفصيل لا مجال لذكره من خلال هذه الدراسة.

* الباب السابع يتحث عن سيكولوجيا التواصل والعلاقات بين الأشخاص.

١- مفهوم التواصل والعلاقات بين الأشخاص:

«يبرز علم النفس من بين العوامل التي تشكل الشخصية العوامل

التالية: العمل، التواصل والمعرفة. فالتواصل هو العلاقة بين الناس ومن هذه العلاقة ينشأ الاحتكاك النفسي-المتجلي في تبادل المعلومات والتأثير المتبادل والمعاناة المتبادلة والفهم المتبادل»(ص١٨٥).

ومضمون التواصل هو نقل المعلومات بوسائل متعددة التي تعتبر اللغة أساسها وهناك تواصل مباشر وغير مباشر بمعنى أنه عندما نقصد التواصل وجهاً لوجه نطلق عليه تواصل مباشر، أما الغير مباشر كأن تدخل الآلة مثال التواصل من خلال التليفون أو غير ذلك، بالاضافة الى تفصيلات أخرى حول هذا الموضوع.

* الباب الثامن ينقلنا الى موضوع جديد وهو سيكولوجيا النشاط.

١- مفهوم النشاط: من المعلوم أن الانسان يتميز بالفاعلية والحركة لدرجة الابداع في النشاط الذي يقوم به بغض النظر عن نوع العمل الذي يعمل به لأن بدون هذا النشاط والفعالية التي تدفعه لتنفيذ العمل لا يمكن أن يتحقق أي عمل أو فعل. وغير خاف على أحد أن مستوى الطموح لدى الانسان أو الفرد هو بمثابة تقييم هذا الفرد لإمكانياته في النشاط، لان مستوى الطموح يتناسب أو يجب أن يتناسب مع الإمكانيات الواقعية للقيام بتنفيذ النشاط.

٢- المعارف، المهارات الخبرات والاعتياد:

- المعارف: من خلال معالجة المعطيات الموجودة في الواقع يمكن أن تتشكل لدى المرء تصورات ومفاهيم تأخذ مكاناً لها في الذاكرة لتصبح معارف يحتفظ بها المرء لحين حاجته إليها. وهذه التصورات هي التي تمهد الطريق لتحقيقها بشكل فعلي عن طريق النشاط العملي.

- المهارة: تستند بشكل أساسي على الخبرات المكتسبة والمعارف، هذه المهارة يمكن أن تصبح خبرة فيما بعد، فتنتقل من مستوى المهارة إلى مستوى الخبرة. والتي تصبح مع التكرار إعتياد.

٣- أنواع النشاط:

«يمكن أن نميز وعلى مدى حياة الانسان ثلاثة أنواع من النشاط يستبدل الواحد بالاخر وهي: اللعب، التعليم، والعمل»(ص٢٥١).

* الباب التاسع: الانتباه والانتباهية(القدرة على الانتباه)

١- مفهوم الانتباه:

الانتباه بالتعريف هوتركيز الوعي على موضوع محدد بحيث يؤمن انعكاسه الواضح بشكل خاص. هذا الكلام يعني أنه لحدوث الانتباه يجب عزل الموضوع والتركيز عليه وصرف النظر عن المؤثرات الجانبية، ويرتبط الانتباه بالتكون الشبكي المفصول تشريحياً ووظيفياً بالنسيج العصبي والمتوضع في جذع الدماغ وفي منطقة تحت قشرة الدماغ. ويفرز التكون الشبكي ويكبح بعض التنبيهات العصبية ويقوي بعضها الآخر، سامحاً لها بالمرور إلى قشرة الدماغ، ويتم بفضل ذلك إنتقاء البواعث التي تبلغ منطقة الوعي الواضح.

٢- أنواع الانتباه:

للانتباه ثلاثة أنواع سنوجز الحديث عن كل واحد على حدة.

آ- الانتباه اللا إرادي: وهو يعني غياب الجهود المبذولة من جانب الإنسان الموجهة للتركيز على الموضوع. أو هي تركيز الوعي على الموضوع بمقتضى خاصيته كمحرض.

ب- الانتباه الإرادي(الاختياري): وهو تركيز منظم بشكل واعي على الموضوع، والموجه بمقتضيات النشاط.

جـ- الانتباه ما بعد الإرادي: وهو ينشأ بعد أن يكون قد أُثير الانتباه الإرادي وينخفض في الانتباه ما بعد الإرادي التوتر الإرادي الضروري عند التركيز في الانتباه الارادي، أي هو التركيز على الموضوع بحكم قيمته بالنسبة إلى الشخصية.

٣- خصائص الانتباه:

وهي باختصار الحجم، التوزع، التركيز، الاستقرار، والتحول.

* الباب العاشر: الأحساسيس والتنظيم الحسي للشخصية

١- مفهوم الاحساس:

الاحساس في منظومة العمليات النفسية، هو التجلي الأهم للخاصة البيولوجية العامة للمادة الحية وهي الحساسية، ويعتبر الشكل الأولي للرابطة النفسية للكائن مع الوسط. وتتكامل في الاحساس الجوانب المعرفية والانفعالية والانضباطية للنفسي. ويشمل هذا البند: المعرفة الحسية والمنطقية والأساس الفيزيولوجي للأحاسيس. والأحاسيس في ضوء النظرية اللينينة للانعكاس نقد الفهم المثالي للاحاسيس.

١- أنواع الأحاسيس:

آ- **الاحاسيس البصرية**: ويتمثل بالعين، فاذا ابتعدنا عن التركيب التشريحي المعقد، يمكننا القول أن البصر يقدم المعلومات عن المواد والظواهر الموجودة على بعد ما من أعضاء الشعور.

ب- **الاحاسيس السمعية**: وطبعاً تتمثل بالأذن، وتنتمي هذه الاحاسيس الى الاحاسيس عن بعد، وتتموضع النهايات الحساسة للعصب السمعي في الأذن الداخلية. وهناك ثلاثة أنواع من الأحاسيس السمعية: الكلامية، الموسيقية والضجة.

جـ- **الاحاسيس الاهتزازية**: تلتصق الحساسية الاهتزازية بالأحاسيس السمعية ولديهم طبيعة مشتركة للظواهر الفيزيائية المعكوسة. حيث تعكس الأحاسيس الاهتزازية ذبذبات الوسط المرن، ويسمى هذا النوع من الحساسية بشكل مجازي «سمعاً تماسياً، إحتكاكياً»(ص٣١٢).

د- الاحاسيس الشمية: تنتمي الاحاسيس الشمية الى الاحاسيس عن بعد. ترتبط الحساسية الشمية بشكل وثيق مع الحساسية الذوقية وتساء في معرفة نوعية الغذاء. ويقوم الشم من الوسط الهوائي بتحذير الكائن عند الخطر ويسمح في بعض الحالات بتميز التركيب الكيميائي للأشياء وبالطبع يساعد على تمييز الروائح.

و- الاحاسيس الذوقية: وتتمثل هذه الاحاسيس باللسان، وهناك أربعة أنواع أساسية من المحرضات الذوقية: الحامض، الحلو، المر، المالح.

د-الاحاسيس الجلدية: هذه الاحاسيس منها اللمسية كحاسة اللمس والحرارية كالشعور بالبرد أو الدفء والشعور بالألم. وهذه كلها لا تحصل إلا بالتماس المباشر.

ع-الاحاسيس السكونية: تعكس الحساسية السكونية أو الجاذبية وضعية جسمنا في المكان وتتوضع مستقبلاتها في الجهاز الدهليزي للأذن الداخلية.

ف- الاحاسيس الحركية: تسمى أحاسيس الحركة وأوضاع بعض أعضاء الجسم بالاحاسيس الحركية. وتتوضع المستقبلات تحت تأثير تمدد العضلات وتقلصها أو انقباضها

٣- قوانين الاحاسيس:

للاحساس عملية وله نتيجة، وهو يمتلك مجموعة من الخواص المميزة التي تميزه عن النماذج الحسية الأخرى مثل الادراك التصور. وتخضع عملية نشوء الاحاسيس لقوانين محددة، وقد أجرى الكتاب أو واضعي الكتاب مقارنة بين الاحساس والادراك من أجل فهم أعمق لقوانين الاحساس.

٤-التنظيم الحسي للشخصية:

يعتبر التنظيم الحسي للشخصية إحدى السمات الحقيقية للفردية

ويفهم تحت التنظيم الحسي المستوى المميز للفرد من تطور بعض نظم الحساسية وطرق توحيدها في مجموعة أو في وحدة.

إن تكون الانسان المهم اجتماعياً يمكن أن يجري على أساس حس محدد جداً. «لقد سمحت الملاحظات للفلاسفة منذ زمن بعيد أن يستنتجوا، أن الحيوانات ترى وتسمع لكن الانسان فقط يتمتع أو يشعر بحاجة الرؤية والسمع».

* الباب الحادي عشر. الادراك والقدرة على الملاحظة.

١- مفهوم الادراك: لا بد من التأكيد على الترابط بين الأحاسيس والادراك، إذ لا يمكننا التعرف على ما حولنا بدونهما، إلا أن الادراك يتضمن الخبرة السابقة للانسان، بالاضافة الى ارتباط الادراك مع العمليات النفسية الاخرى للشخصية.

١- خواص الادراك:

آ- الانتقائية: وهذه الخاصية مهمة جداً، لانه من خلالها يستطيع الانسان ادراك ما يهمه ويتناسب مع حاجاته ويعزلها عن بقية المواضيع.

ب- محيط شكل المواد في الادراك: أظهرت الدراسات أن إبراز محيط شكل المادة يعتبر الامكانية الأولية والعامة للادراك.

جـ- الصورة والخلفية في الادراك: الصورة وخلفية الادراك ديناميكيان، فما كان صورة للادراك، يمكنه عند عدم اللزوم أو عند إتمام العمل أن يندمج مع الخلفية ويمكن لشيء ما، من الخلفية ولوقت ما أن يصبح صورة للادراك.

د- الادراك بالترابط لـ وعي الذات الاستبطاني: من المعروف أن لكل فرد خبرته ومصالحه وعلاقاته، من هنا كانت الفروق الفردية بين الأفراد، ومن هنا أيضاً عندما يرتبط مضمون الادراك بخبرة الانسان الفرد وعلاقاته. . . يسمى الادراك بالترابط.

و- معقولية الادراك وعموميته: نحن نفهم ونعقل كل ظاهرة في عملية الادراك من وجهة نظر المعارف المتشكلة، والخبرة المتراكمة، وترتبط درجة تقييم الادراك بخصائص المفاهيم التي يمتلكها الانسان.

ى- ثبات الادراك: أي الاستقرار النسبي لحجم المواد المدركة، وأشكالها وألوانها، عند تغير المسافة والاتجاه والاضاءة.

٣- أنواع الادراك لموضوع الانعكاس:

آ-إدراك مقدار وشكل المواد: ولهذا النوع من الادراك أهمية كبيرة. فالصورة الكبيرة ترافق المادة الكبيرة، والصورة الصغيرة ترافق المادة الأصغر. والجميع يعلم أن صورة المادة الموجودة على مسافة بعيدة تكون مشاهدتها بالعين البشرية أصغر من صورة نفس المادة المتوضعة بالقرب منها.

ب- إدراك عمق المواد: يلعب الدور الرئيسي عند إدراك عمق المواد، البصر ذو العينين أي الادراك البصري بالعينين، لانه عند الرؤية بالعينين الاثنتين، تتكامل المحرضات المناسبة من العين اليمنى والعين اليسرى، وتتحد في الجزء الدماغي للمحلل البصري وينشأ الانطباع عن سعة المادة المدركة.

د- أوهام إدراك الخصائص المكانية للمادة وإدراك الزمن: أردت دمج هذين النوعين للادراك متجاوزة ما جاء بالكتاب ليقيني التام بأن إدراك المكان لا ينفصل عن إدراك الزمان. أما عن أوهام إدراك المكان، فان القدر الأكبر المعروف من الأوهام هي ا لأوهام البصرية. إلا أنه من الممكن تمييز الادراك المتراثي عن الادراك الواقعي الحقيقي عن طريق النشاط العملي والمعرفي للانسان.

أيضاً للزمن أوهام إذا صح القول ودليل ذلك مثال طريف نوعاً ما. وهو ما يتعلق بعمر الانسان، فالاطفال يشعرون بأن الزمن يجر ببطء، أما الكبار فيتعجبون كيف أن الزمن يطير بسرعة.

جـ- إدراك الحركة: إدراك الحركة هو انعكاس اتجاه وسرعة الوجود المكاني للمواد.

و- إدراك الانسان للانسان: يتكشف كل انسان خلال عملية التواصل كشخصية وكـ فردية، بمجموع خواصه العمرية والجنسية والدستورية والنفسية، التي تترسخ في نماذج ومفاهيم للناس المتفاعلين تبادلياً، إن أهمية كل خاصة من خصائص الشخصية يمكن أن تكون مختلفة وأن تنعكس بشكل فريد. بكلام مختصر إن إدراك الانسان للانسان ينبع من خلال الفروق الفردية الموجودة بين الناس.

* الباب الثاني عشر: الذاكرة، التصورات والخصائص التذكرية للشخصية.

١- تعريف الذاكرة: بكل الأحوال الذاكرة هي ا لخاصية الأكثر أهمية وعمومية للجهاز النفسي لدى الانسان. التي تمكنه من تلقي التأثيرات الخارجية والحصول على المعلومات، وتجعله قادراً على معالجتها وترميزها وإدخالها والاحتفاظ بها.

باختصار يمكن تعريف الذاكرة بانها الاحتفاظ بمعلومات عن إشارة بعد أن يكون تأثير هذه الاشارة قد توقف. كما أنه يمكننا اجمال وظائف الذاكرة ضمن التعريف التالي لها فنقول الذاكرة: استذكار واحتفاظ وإعادة تذكر واسترجاع ظروف الحياة ونشاط الشخصية.

٢- ميزات عمليات الذاكرة وقوانينها:

آ- الاستذكار حيث تجري عملية الاستذكار في ثلاثة أشكال: الانطباع، الاستذكار اللا إرادي والاستذكار الإرادي، ولكل من هذه الأشكال قوانينه الخاصة به.

ب- الاستظهار: وهو الاستذكار بهدف حفظ هذه المادة أو تلك في

الذاكرة ويمثل الاستذكار نشاطاً تذكرياً منظماً بشكل خاص، وموجهاً إلى الاحتفاظ في الوعي، بما يرتبط بأهداف ونوايا الشخصية.

جـ- **الاسترجاع:** وهو تذكر المادة المحفوظة في الذاكرة في النشاط والمخالطة، والاسترجاع هو نشاط تذكري معقد، وليس تكراراً ميكانيكياً.

٣- الخصائص التذكرية للشخصية:

«تتضمن الخصائص الشخصية للذاكرة: الاقتران الفردي لأنواع الذاكرة عند كل انسان»(ص٤٠٦).

١- انواع الذاكرة:

آ- **الذاكرة اللغوية-المنطقية:** وهي ذاكرة المعلومات التي تأخذ شكل الحديث، والمخططات المنطقية والترميز الرياضي.

ب- **الذاكرة الشكلية:** وهي ذاكرة التصورات.

جـ- **الذاكرة الانفعالية:** وتتعلق بالناحية الانفعالية والوجدانية للشخصية.

٤- التصورات:

يمكن أن نعرفها بأنها الظاهرة أو صورة المادة، غير المؤثرة في اللحظة الراهنة على عضو اللاشعور، كما أنها صور حسية، يتم تصنيفها بتلك المحللات التي يرتبط نشؤوها بها. ونميز التصورات البصرية السمعية، الشمية، اللمسية والحركية وتصورات أخرى.

* الباب الثالث عشر: التفكير والخصائص الذهنية للشخصية

١- مفهوم التفكير: يعد التفكير كعملية معرفية عنصراً أساسياً في البناء العقلي-المعرفي الذي يمتلكه الانسان ويتميز بطابعه الاجتماعي وبعمله المنظومي الذي يجعله يتبادل التأثير مع عناصر البناء المؤلف منها أي يؤثر

ويتأثر ببقية العمليات المعرفية الأخرى كالادراك، والتصور، والذاكرة. . الخ ويؤثر ويتأثر بجوانب الشخصية العاطفية والانفعالية والاجتماعية وغيرها، ويتميز التفكير عن سائر العمليات المعرفية بأنه أكثرها رقياً وأشدها تعقيداً وأقدرها على النفاذ الى عمق الاشياء والظواهر والمواقف والإحاطة بها مما يمكنه من معالجة المعلومات ومن إنتاج وإعادة إنتاج معارف ومعلومات جديدة، موضوعية دقيقة وشاملة، مختصرة ومرمزة.

٢- عناصر التفكير العملياتية: وذات المضمون الفني:

آ- عناصر التفكير ذات المضمون الفني: للمعرفة الموضوعية طريقان آ- عبر أعضاء الشعور، ب- عبر الطريق المنطقي

فالمعرفة عبر أعضاء الشعور هي معرفة حسية، توجد في وعي الانسان كصور لتلك الظواهر التي أدركها الانسان. أما المعرفة المنطقية فهي توجد على شكل مفاهيم، وهذه المعارف المفهومية نتيجة للانعكاس التوسطي للواقع، وتتضمن في ذاتها ما هو عام وجوهري في ظاهرة محددة أو طائفة من الظواهر.

ب- العناصر ا لعملياتية للتفكير: باختصار شديد العمليات الفكرية هي التحليل والتركيب أو الاستقراء والاستنتاج، المقارنة، التجريد، التعميم، التصنيف، التنظيم.

٣- أنواع التفكير:

١- التفكير العملي-الفعلي: يتصف هذا النوع من التفكير بأن القضية الفكرية تحل هنا بشكل مباشر خلال عملية النشاط»(ص٤٤٤).

٢- التفكير المجازي-الواضح: يتسم هذا النوع من التفكير، بأن محتوى القضية الفكرية مؤسس هنا على مادة مجازية (استعارية)»(ص٤٤٦).

٣- **التفكير المنطقي-الكلامي**: تعتبر خاصية هذا النوع من التفكير، في أن المهمة تعالج هنا في شكل كلامي(شفوي). مستخدماً الشكل الكلامي، يستعمل المرء المفاهيم الأكثر تجريداً.

٥- الخصائص الذهنية للشخصية:

تظهر الخصائص الذهنية جوهرياً عند تقديم أو اقتراح الفرضيات واختبارها، وتؤثر هنا قبل كل شيء وبشكل واضح للغاية درجة تزامنية التفكير، هذا يعني، إمكانية الاقتراب من الفرضية المقترحة من وجهات نظر مختلفة وبخطط متنوعة، وهنا تظهر الخبرة المتراكمة، ومستوى تطور الاستقلالية ودرجة المبادرة، وسمات الشخصية الأخرى.

* الباب الرابع عشر

- الكلام والخصائص الكلامية للشخصية:

١- **الكلام واللغة**: اللغة هي ظاهرة موضوعية لحياة المجتمع وهي وحيدة لكل الشعب وتشمل كل تنوع الظواهر المعروفة للناس. وتوجد القواعد المعيارية للنطق في القواعد، وعلم بيان اللغة المعينة. أما الكلام فهو حالة فردية تحمل طابع التعبير والانعكاس الذاتي من قبل الفرد للحقيقة الموضوعية وعلاقته بها. كما أن الكلام ظاهرة نفسية يعبر عنها عن طريق اللفظ بما تكنه النفس بلغة معينة. إذاً اللغة والكلام مترابطان ولا يمكن الفصل بينهما إلا علمياً.

٢- أنواع الكلام:

يميز علم النفس شكلين للكلام: كلام خارجي وكلام داخلي، أما الكلام الخارجي فهو:

آ- **الكلام الحواري**: ويكلام آخر، الكلام الشفوي الحراري وهو النوع الأكثر قدماً من الكلام، والحوار هو تخالط مباشر لانسانين أو أكثر، ويعتبر الحوار بسيكولوجياً الشكل الأكثر بساطة للكلام.

ب- الكلام المونولوجي(المناجاتي): وهو عرض متصل وطويل من قبل شخص واحد لجملة من الأفكار والمعارف. وينشر أو يبسط على شكل تقرير أو رواية أو محاضرة أو خطاب. ولقد تطور الكلام المونولوجي على أساس الكلام الحواري. إن زيادة أو مضاعفة كمية المادة الموجهة بكلام حواري من قبل متكلم واحد، تؤدي بالتدريج إلى تشكيل نوعي جديد-الى كلام مونولوجي.

جـ- الكلام الكتابي: «لقد ظهر الكلام الكتابي متأخراً جداً عن الشفوي ولكن في فجر تطور الثقافة البشرية أصبح الناس يحسون بالحاجة لتثبيت المعلومات عن هذه أو تلك من الحوادث الى فترة أطول ونقلها إلى نسلهم. وترتبط الخطوات الأولى لتطور الكلام الكتابي بمحاولات نقل الأحداث الجارية بواسطة الرسم»(ص ٤٧٣).

* أما الكلام الداخلي، فإنه يشير الى معنى الكلمة وليس موجهاً للتخاطب مع الناس الآخرين. والكلام الداخلي هو حديث الفرد مع ذاته، ويعتبر عدم النطق أو اللفظ المؤشر الأساسي للكلام الداخلي فهو بدون صوت.

٣- الخصائص الكلامية للشخصية:

ترتبط الخصائص الكلامية للشخصية بتلك المهمات التي يتوجه الى حلها باستمرار النشاط التفكيري. إن مهمة نقل المعلومات، والكشف في المخالطة الكلامية عن مجرى العمليات التفكيرية في أشكال منطقية موسعة تصقل أشكال التعبير عن التفكير عبر الكلمة.

* الباب الخامس عشر-التخيل والابداع

١- مفهوم عن التخيل: التخيل هو عملية نفسية لتكوين صور المواد والحلات والظروف عن طريق تنظيم المعلومات الموجودة لدى الانسان في اقتران أو تركيب جديد.

٢- أنواع وأساليب التخيل: للتخيل نوعان.

آ- **التخيل التذكري**: ويقوم على أساس فهم وإدراك منظومة الرموز أو الاشارات: المنظومة الكلامية، العددية، البيانية والنوتية الخ.

ب- **التخيل الابداعي**: وهو خلق فكرة وصورة جديدة، أصيلة، وكلمة أصيلة هنا تعني أن هذا الجديد لا يكرر ما هو موجود.

٣- الابداع: يمكننا تعريفه بأنه العملية النفسية المعقدة. وهو لا يُستنفذ باحدى الجوانب، ولكنه يوجد كتركيب للمجالات المعرفية والانفعالية والارادية للوعي البشري. ويرتبط الابداع بشكل وثيق بخصائص الشخصية، والابداع هو المستوى الراقي للمعرفة. أما مراحل العملية الابداعية فهي مأخوذة من مظهرها العام ويمكننا تعدادها فقط.

آ- **المرحلة الأولى**: وهي ولادة الأفكار التي يتم تحقيقها في الفعل الابداعي

ب- **المرحلة الثانية**: تركيز وحشد المعلومات المتعلقة بالقضية الراهنة

جـ- **المرحلة الثالثة**: العمل الواعي وغير الواعي في المادة.

د- **المرحلة الرابعة**: الاختبار وإتمام العمل.

٤- التخيل والشخصية:

آ- سمات الشخصية وخواص عملية التخيل:

«تظهر الملاحظات لحياة الناس ولنشاطهم بان التخيل المتطور والمعبر عنه بوضوح يتظهر في مجموعة من سمات الانسان الجوهرية. وينتمي إلى تلك الصفات أو سمات الشخصية قبل كل شيء الخلق»(ص٥١٦).

ب- التخيل وتجليات الشخصية الأخرى:

التخيل ضروري جداً لتكون سمات الشخصية التي تعبر عن علاقة

الانسان بذاته وعلاقته مع الآخرين. من هنا يتشكل التقييم الذاتي، أي من خلال هذه العلاقة الثنائية، ولكن الكيفية التي يسلك فيها الانسان عند تواجده في جماعة جديدة أو ظروف حياتية جديدة، تتعلق بالتخيل. فهو يبرمج سلوكه لتقييم الانسان الذاتي المتشكل في الظروف الجديدة.

* الباب السادس عشر

- الانفعالات والمشاعر والخصائص الانفعالية للشخصية:

١- المفهوم عن الانفعالات والمشاعر:

يمكننا اجمال هذا المفهوم في التعريف التالي: الانفعالات والمشاعر هي علاقة شخصية فريدة للانسان بالواقع الخارجي وبه نفسه. لا توجد المشاعر والانفعالات خارج معرفة ونشاط الانسان. فهي تظهر وتنشأ خلال عملية النشاط وتؤثر على جريانها.

٢- أنواع المشاعر:

هناك أنواع عديدة ومتنوعة للمشاعر سنذكر بعضها.

آ- المشاعر الأخلاقية: وهي تنشأ وتتطور من خلال سير النشاط المشترك للناس، ومن خلال تأثير سلوك وأفعال الناس الآخرين.

ب- المشاعر العقلية: «تسمى المشاعر الناشئة في سياق النشاط العقلي، بالمشاعر العقلية، وأمثلة هذا الشعور: الفضول، حب المعرفة، الدهشة، الثقة في صحة حل المسألة، والشك عند الاخفاق والشعور بالجديد الحافز على البحث عن المعلومات الأكثر عمقاً»(ص٥٤١).

جـ- المشاعر الجمالية: تنشأ المشاعر الجمالية وتتطور عند ادراك الجميل وخلقه من قبل الانسان.

٣- الحالات الانفعالية:

تحتل الحالات الانفعالية أهمية كبيرة في حياة الشخصية. وترتبط

الحالة الانفعالية بالنشاط المنفذ بالفعل المنجز، وكل الحالات الانفعالية تحمل طابعاً عابراً أو وقتياً، وغالباً ما نصادف الحالات النموذجية لدى الانسان، وتترافق بتمظهرات مميزة للشخصية.

٤- الخواص الانفعالية وخصائص الشخصية: ويمكننا تميزها:

آ- الخواص الانفعالية ونموذج النشاط العصبي: وينتمي اليها، التهيج الانفعالي والاندفاعية الانفعالية والتأثير العاطفي والاستقرار الانفعالي وقوة وإيقاع وتواتر ردود الافعال الانفعالية والحيوية الانفعالية.

ب- الخصائص الانفعالية للشخصية:

وتنتمي اليها: سرعة التأثير واللطف، وأيضاً تلك السمات الانفعالية بمجموعها التي تترك طابعها على الكثير من تجليات الشخصية وحتى على كل مظهرها النفسي.

* الباب السابع عشر

- الارادة والخصائص الإرادية للشخصية:

١- مفهوم الارادة: يمكننا القول بأن الارادة هي التنظيم الواعي من قبل الانسان لافعاله وأعماله التي تتطلب تخطي الصعوبات الداخلية والخارجية. وتتجلى الارادة في تنظيم نشاط الانسان المعرفي والعملي.

٢- تحليل الفعل الارادي المعقد: من المتعارف عليه التمييز بين الافعال الارادية البسيطة والمعقدة. فالبسيطة منها، كقاعدة تمتلك حلقتين. وضع الهدف ومن ثم تنفيذه.

أما الفعل الارادي المعقد فيشار إلى ثلاث حلقات وهي آ- الهدف، ب- التخطيط، جـ- التنفيذ.

٣- الخصائص الارادية للشخصية:

«يقوم الانسان منذ طفولته بأفعال وينفذ أعمالاً مضبوطة إلى هذه الدرجة أو تلك بالارادة. وترسخ الممارسة الحياتية تنظيم الافعال على شكل خصائص ارادية للشخصية. وتشكل هذه الخصائص بالاضافة الى الميزات الشخصية الأخرى، نموذج سلوك الشخصية»(ص٥٨٤) ويمكننا أن نعدد بعض الخصائص الارادية للشخصية: ١- السعي الهادف، ٢-الحزم، ٣-المثابرة، ٤- الثبات، ٥- الاستقلالية. ولكل منها شرح وتفصيل.

* الباب الثامن عشر.

- المزاج:

١- مفهوم المزاج: يفهم المزاج من خلال ردود الأفعال التي تظهر من الفرد على التأثيرات الحياتية. فسلوك الفرد يدل على مزاجه أو خصائص المزاج لديه، إلا أن المزاج لا يرتبط بما يبديه الفرد تجاه الشروط الاجتماعية، بل إن المزاج مشروط بالتنظيم البيولوجي للفرد، ولذلك يكتشف باكراً جداً وبشكل دقيق وواضح عند الأطفال أثناء اللعب والدروس والمخالطة.

٢- انواع النشاط العصبي الراقي- الاساس الطبيعي للمزاج: «لقد اكتشف بافلوف بواسطة طريقة الارتكاس الشرخي قانونية النشاط العصبي الراقي، والخواص الأساسية للعمليات العصبية-للاثارة والكبح»(ص٥٩٩)

أما الخصائص الأساسية للعمليات العصبية هي التالية:

آ- **القوة:** وتعتبر قوة العمليات العصبية دليل على قدرة الجملة العصبية على العمل.

ب- **التوازن:** وهو توازن محدد لعمليات الاثارة والكبح.

ج- **القدرة على الحركة:** وهي سرعة التكيف مع الظروف الطارئة وإيجاد البدائل المناسبة.

٣- انواع المزاج وميزاتها البسيكولوجية: للمزاج أربعة أنواع وهي كالتالي:

١- المزاج الصفراوي: ومن صفات أصحاب هذا المزاج، سرعة التهيج المفرطة، ويتميزون بسلوك غير متوازن، وسرعة الغضب، والعدوان.

٢- المزاج الدموي: ومن صفات ممثلي هذا المزاج، بالقدرة الكبيرة على الحركة والتكيف السهل مع الظروف المتقلبة والمتغيرة، وهو -أي صاحب المزاج الدموي-اجتماعي، متوقد النشاط ومنتج ومرح. الخ. .

٣- المزاج البلغمي: أما أصحاب هذا المزاج فهم يتصفون بالهدوء، والتوازن، والاستقامة وبعض البطء في العمليات العصبية، «ويستطيع البلغمي أن يقوم بتنفيذ عمل يتطلب صرفاً منتظماً للقوى وتوتراً طويلاً ومنهجياً»(ص٦٠٥).

٤- المزاج السوداوي: من اسمه يتضح لنا أن أصحاب المزاج السوداوي يتميزون بحساسية إنفعالية عالية. وهم منغلقون بعض الشيء، وغير حاسمين في ظروف تتطلب الحسم.

٤- الترابط المتبادل للمزاج وخصائص الشخصية الأخرى:

إن توصيف الشخصية ذات الجانب الاندفاعي-الديناميكي يمتلك أهمية جوهرية لفهم السلوك وبالقدر الذي يُظهر فيه الانسان الطاقة وعدم التعب والقدرة على الشغف بحماسة والتوازن وسهولة التعامل والاحتكاك مع الآخرين، كل هذا ينم عن الخصائص النوعية للشخصية وعن امكاناتها التي تؤثر بشكل محدد على النشاط الكدحي والفعالية الاجتماعية وسلوك الفرد.

* الباب التاسع عشر

– الطبع:

١– مفهوم الطبع: لكل فرد طبع خاص به يتكون من خلال مسيرته الحياتية، ويصبح فيما بعد عادياً، ويظهر طبع هذا الفرد أو غيره من خلال علاقاته مع الآخرين ومع ذاته. باختصار يتشكل الطبع بالتدريج في عملية المعرفة والنشاط العملي، أما تجليات الطبع الملموسة يمكن أن تتغير تبعاً للحالة التي يوجد فيها الانسان، وتحت تأثير الناس الذين يتعامل معهم. وببقائه مع ذاته يظهر الانسان هذا القدر أو ذاك من الصراحة أو التكتم، الحزم أو عدم الحزم، القوة أو اللين.

٢– تركيب الطبع: يظهر في تركيب الطبع المتشكل جانبان هما: الشكل والمحتوى، ولا يمكن الفصل بينهما، لانهما يشكلان وحدة عضوية. هذا وتتدخل في تركيب الطبع عدة أمور أهمها:

آ– القناعات في تركيب الطبع: تحدد القناعات المثبتة سلوك الانسان وصلابته في النضال وثقته في عدالة وأهمية القضية التي يكرس لها قواه.

ب– الحاجات والمصالح في تركيب الطبع: إن سيطرة الحاجات في العمل والصالح الاجتماعي في تركيب الطبع، يحدد طبع الشخصية الفعال والهادف والقيّم اجتماعياً.

جـ– الذهن في تركيب الطبع: «عندما يتم الكلام عن الطبع فانهم وقبل كل شيء لا يأخذون بعين الاعتبار عمليات التفكير وإنما سمات الطبع المتشكلة. هل يُظهر الانسان أم لا بنية الذهن النظري أو العملي»(ص٦٢٦).

وهنا أيضاً الارادة في تركيب الطبع والمشاعر في تركيب الطبع، والمزاج في تركيب الطبع.

٣- الفردي والنموذجي في الطبع:

آ- **الفردي في طبع الانسان:** حيث توجد ظروف فردية وخاصة في حياة وتربية كل انسان منفرد. فالظروف الأكثر عمومية تبدو خلال كل حالة مشخصة في أشكال فردية خاصة. ويتجلى ذلك من خلال الفوارق في ظروف الحياة اليومية وفوارق في الحاجات والأذواق.

ب- النموذج كانعكاس للعام في ظروف الحياة وطبيعة الانسان: تعتبر الشخصية كحاملة للطبع عضواً في المجتمع وترتبط به بعلاقات مختلفة، من هنا يمكننا الكلام عن النموذج في الطبع من خلال السمات الجوهرية العامة بالنسبة لمجموعة محددة من الناس. حيث تعكس هذه السمات ظروف الحياة العامة وتبدو بهذا القدر أو ذاك عند كل ممثل من ممثلي هذه المجموعة من الناس. وبهذا الشكل يتقاسم الافراد ظروف الحياة القومية المتشكلة على امتداد الأجيال. ويجب أن نأخذ بالحسبان أن أي تغيير على ظروف حياة الأمة، يقابله تغير تدريجي في السمات النموذجية للطبع القومي.

* الباب العشرون.

- **القدرات:**

١- مفهوم القدرات: عندما نتكلم عن قدرات الانسان فإننا نأخذ بعين الاعتبار امكانياته في هذا النشاط أو ذاك، وتؤدي هذه الامكانيات كما الى النجاحات المهمة في إتقان النشاط كذلك الى مؤشرات عالية للعمل. من هنا يمكن تعريف القدرة كتركيب خصائص الشخصية الانسانية التي تستجيب لمتطلبات النشاط والتي تؤمن نجاحات عالية فيها.

٢-نظريات القدرات: وهي ثلاث نظريات.

آ- **نظرية التحديد الوراثي المسبق للقدرات:** ومفادها، أن القدرة:

هي خصائص الشخصية المحتومة بيولوجياً، يرتبط ظهورها وتطورها بشكل كامل بالاحتياطي الوراثي.

ب- نظرية القدرات المكتسبة: تؤكد هذه النظرية على نقيض التصور الأول عن القدرات بأن القدرات تتحدد بشكل كلي بالوسط وبالتربية.

جـ- النظرية الأخيرة: هي التي تجمع بين المكتسب والطبيعي في القدرات: وهي تقول بأن الانسان يمتلك من الطبيعة ما يخص جميع الناس من إمكانيات التطور البشري، بالاضافة الى ذلك هناك الارهاصات الطبيعية الفردية الملائمة لتشكل وتطور هذه وتلك من القدرات.

٣- الارهاصات والقدرات:

«مفهوم الارهاصات يعتبر العلماء السوفيت أنه تحت مفهوم الارهاصات ينبغي أن لا نرى الخصائص التشريحية-الفيزيولوجية بهذا القدر، بقدر ما نرى الخصائص النفسية الفيزيولوجية، وبالدرجة الأولى تلك التي يكتشفها الطفل في الطور الأكثر بكرة لاتقانه النشاط وأحياناً حتى البالغ الذي لم يشتغل بعد بنشاط محدد بشكل منتظم»(ص٦٥٤).

٤- القدرة التربوية وتركيبها:

من أهم سمات النجاح في النشاط التربوي، هي عمق واتساع معارف المعلم، ومستوى ثقافته العامة، وتسلحه المنهجي وأخيراً قدراته الشخصية.

وأهم المؤشرات التي تدل على نجاح القدرة التربوية هي:

١- الميل الراسخ تجاه النشاط التربوي.

٢- القدرة على الملاحظة

٣- التخيل التربوي

٥- الرابطة المتبادلة للقدرات مع خصائص الشخصية الأخرى:

القدرات ليست معزولة عن الشخصية، بل إنها في وحدة عضوية مع الخصائص الأخرى وفي التكوين الكامل لحالة الانسان النفسية. ويرتبط بمجموعة خصائص الشخصية ذلك المدة الذي تستعمل خلاله الشخصية القوى الكامنة وتطور الكفاءات.

باختصار شديد إن هذا الكتاب من الكتب الهامة والقيّمة التي تصدر عن وزارة الثقافة لانه جمع أغلب الموضوعات التي يبحث بها علم النفس العام، وأرجو أن أكون قد وفقت في عرض هذا الكتاب.

تنويـــــه

نشرت مجلة المعرفة في العدد رقم /٤١٦/ أيار لعام ١٩٩٨ قصة قصيرة تحت عنوان «مضارب على البحر» للسيد «عيسى مصيوط». وبعد مدة وجيزة تبين لنا وبالتدقيق والمقارنة أن هذه القصة هي من رواية «الهدس» للأديب القاص «ابراهيم الخليل» لذلك اقتضى التنويه.